# درّة الشمال وسياجه(*)

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة



اذا كان عز الشرق، كما عند أمير الشعراء أحمد شوقي، أوله دمشق، فان عز دمشق، في القرن الرابع للهجرة، كان أوله حلب. هنا، في هذه المدينة التاريخية العريقة، كان اثنان: سيف وقلم، أو كان رمزان، جنان ولسان، ففي مقارعة الروم وصدهم، أو الوثوب عليهم، كان ثمة سيف الدولة، وفي تخليد مآثر هذا البطل العربي المقدام، واستعراضه الأسرى من الروم، الذين كانت أفواجهم تمر أمامه كلمى هزيمة، كان المتنبي، وقد

---

* الكلمة التي افتتحت بها السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة الندوة الدولية (حلب وطريق الحرير) التي أقامتها وزارة الثقافة ـ المديرية العامة للآثار والمتاحف برعاية السيد الرئيس حافظ الأسد وبالتعاون مع اليونيسكو في حلب في الخامس والعشرين من أيلول هذا العام: ١٩٩٤

أعطى، كلاهما حلب الشهباء، أمجد مايعطى للمدن، كونها حصن تخوم، تترامى على قوس الشمال السوري، ومنبر شعر، ضجّ به الشمال والجنوب، قل الجهات الأربع، من الفيحاء الى قاهرة المعز.

قبل ذلك، أو بما هو مثله، في الزمن الذي هو نهر الحياة، يسيل بنا، ولنا، دون توقف، قال أحد الرحالة القدماء: «في حلب تسمع مايجري في أقطار العالم» فلماذا؟ لأن حلب كانت تستقطر الواحات، قوافل طرق، وتستنبت القطر، مسارات خطا، تبدأ من الفجاج، أبعدها الصين، وتنتهي في حلب، أقربها الى ثغور المتوسط، حيث يناخ الركب، ومعه أخبار العالم، منقولة، كالتبر، فوح حكايات تروى، على ألسنة التجار، ومجمع اعلام، الى حلب منتهاها ومنتشرها على السواء. وعلى هذا النحو، غدت الشهباء، في تأريخية التاريخ، ملتقى حزمة الضوء، ومفترقه في آن، لأن التبادل التجاري، في محطات طريق الحرير، وتوزعه بين أقطار شرق وغرب، كانا يتمان فيها، ويعطيانها من الشهرة ماهو بوسع الكون، صدى وجوى في آن.

لندع، اذن، حلب، التي كانت القصد، وكان الروض اليها السبيل عند المتنبي، ولننظر، من منطلق التقدير والاحترام، لمدينة أثرية، تجارية، عمرانية، دوّى اسمها، بمعنى الكلمة تماماً، في أسماع الدنى، بسبب من انها اشتهرت، لابكونها ملتقى قوافل فقط، ولامستراح أحمال فحسب، بل بأنها مصدر صناعات أيضاً، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وبها نعتز ونفاخر على الدوام.

ان دفاتر الأيام حفظت، في طياتها، صفحات غراً لهذه المدينة التي اشتهرت بالبأس، والشعر، والعطاء اليدوي، فكانت مصدراً للمنسوجات الحريرية، والصناعات اليدوية، وبعدما كانت الأسواق مؤقتة فيها حول المعابد، ظهرت الأسواق الدائمة فيها في كل الجوانب، وبعد ذلك

تخصصت، فكان فيها سوق الحرير، وخان خاير بك، وخان القصابية، وخان الصابون، وخان القاضي، وخان الجمرك، وخان الوزير، وكانت هذه الخانات كلها، تتميز بفعالياتها الاقتصادية، وأهمها فعالية الحرير التي يقترن اسم طريقها باسم حلب، كما يقترن باسم تدمر، واسم حمص، وعندما نتكلم على هذا الطريق، نتكلم على الأعجوبة، وعلى الانسان مجترحها.

ذلك أنه، كما العين ترى، فان القلب يرى، تلك تحاول، في مجال الرؤية، أن تتجاوز الرؤية، وهذا، القلب، في تلفته، يقوم بالمحاولة نفسها، على شكل ارتداد، الى مالا يحد. لكن الذي لايحد، ليس دائماً بغير حد، فللذكرى، حتى في مداها البعيد، نقطة وقوف، ومحطة توقف، بعدها جدار يحتجز، لا الرؤية وحدها، بل مشارف الذكرى معها.

ان لعبة الخيال والتخييل، في سباق التجاوز بين العين والقلب، وصولاً الى الأبعد في المسافات، ستظل مباراة مفتوحة، مابقي الانسان على هذه الأرض، والانسان في ذراريه باق، والمباراة، في مدى الظن، باقية، والتاريخ، في استرجاعه الأحداث، يحرض مدى الظن هذا، فتشرئب المخيلة، عنقاء في جمالها والبهاء، لتدرك مدى الظن الذي لا يدرك، فيكون علينا، في حال كهذه، أن نتصور نقطتي البداية والنهاية، في القياس الجغرافي، تصوراً، لا في زمن الطائرة هذا الذي نحن فيه، بل في زمن القافلة التي، في الماضي السحيق، كانت تجلياً لقدرة الكائن البشري الخارقة، في اجتيازه الفيافي والجبال، في طلاب بغية تتحقق أو يموت دونها، لكن هذا الكائن، بقوة الارادة، حقق بغيته في الوصول، عبر أطول طريق، هي طريق الحرير التي نتتدي اليوم على اسمها، وفي مدينة حلب الشهباء، العزيزة، التي كانت محط رحالها.

في الاسطورة أن الانسان قرر، في ومضة العزم، أن يصل الى الملكة «ست البدور» التي وراء سبعة بحور، شريطة ألا ينظر الى وراء، كيلا

يتصنم. كثرت التجارب، ومعها الضحايا، فالذين غامروا، هالهم البعد، فتلفتوا الى وراء، وتصنموا، لكن واحداً منهم نجح، لأنه، في ارادة الغلاب، تغلب على الخوف، ولم ينظر الى وراء، ففاز بالبغية الكبرى، وكانت الملكة ست البدور له.

حسناً! هذه الإسطورة، في طريق الحرير، كانت أسطورة للغلاب بين الشجاعة والخوف، وقد غلب انسانها الخوف فوصل، بين نقطتين، احداهما في الصين، والأخرى هنا، في سورية، وفي حلب تحديداً، فكم من صعوبات واجه، وكم من مسافات قطع، نزولاً في الوديان، وصعوداً في الجبال، وتخويضاً في المياه، وتغريزاً في الثلوج، وارتعاداً في القر، والتهابا في الحر، واحتمالاً للأجواء، في تقلبات طقس قمطرير تارة، ساطع طوراً، وفي مواجهة رياح، تصده حيناً، ويسوقها أمامه، في خطوه الى أمام، أحياناً أخرى!



ان الذهب هو أندر المعادن في وقتنا هذا، والحرير كان ذهباً في وقته ذاك، وكانت تجارته من أشق التجارات وأربحها، ما ان اكتشفت في حوالي العام ٢٦٤٠ ق. م الامبراطورة الصينية «سي لينغ تشي»، في لحظة مصادفة، سر الشرنقة التي تنحل الى خيوط حريرية في الماء المغلي، فعلمت شعبها كيف يصنع هذه الخيوط التي منها ينسج الحرير، ليكون حلية في الثياب لاتضاهيها حلية.

لقد ابتكرت الثياب الحريرية في الصين، وازدان بها من بعد الأباطرة في روما، حين اجتازت بها القوافل، راجلة أو راكبة، أطول الطرق وأصعبها، وكانت لطريق الحرير في سورية القديمة محطتان، أولاهما في تدمر، وثانيتهما في حلب، ومنها، عبر البحر المتوسط، الى العالم في معظمه ثم في كله، الى أن تسرب سر صناعة الحرير، الى ماهوخارج الصين، ومن هذا الخارج، على بعد الشقة، سورية القديمة، التي اكتشفت السر، وعرفت بتربية دود الحرير، وحل شرانقه، وغزل خيوطه، ونسجها

قماشاً وبرداً، وصيرورتها تجارة تدر ربحاً وفيراً جداً، الى أن ابتكر الحرير الاصطناعي، فكان أقل كلفة، وأرخص سعراً، فقضى، مفروضاً علينا تجارياً من قبل الاحتلال الأجنبي، على صناعة الحرير الطبيعي تدريجياً، فكانت الكارثة الصناعية الأولى، في هذا الوطن الذي نجتمع في مدينته التاريخية، الأثرية، الحضارية، حلب، وتبعت تلك الكارثة الصناعية الحريرية الهجرة البشرية، من الريف الى المدينة، على نحو ما نعرف تاريخياً.

لقد انتدينا، قبل نحو من عامين، في تدمر، مملكة زنوبيا الشهيرة، حول تدمر وطريق الحرير، وتحدثت في تلك الندوة عن أهمية تدمر، كعقدة مواصلات، وملتقى قوافل، وهانحن نتندي الآن، في حلب، حول حلب وطريق الحرير أيضاً، لانعيد القول في مافرغنا منه، بل لنأتي بالجديد، في أبحاث السادة الاخصائيين، من ضيوف أجانب وأشقاء عرب، وفق دراسات عديدة، غزيرة، متنوعة، متشعبة، جمعت خلاصاتها في كتاب هو بين أيديكم، وتتناول هذه الدراسات، في طبيعة مايتناول، أهمية حلب، حضارياً وتجارياً وآثارياً وعمرانياً، جغرافياً وتاريخياً، وهذا كله يسعدنا كل السعادة، ويؤكد، كرة أخرى، مدى اهتمامنا، في هذا العهد العربي السوري النهضوي، بكل مايتعلق بالآثار، تنقيباً وترميماً، تجميعاً وعرضاً، في متاحف تتكاثر، عاماً بعد عام، في كل المدن السورية، وتنتشر معارض، في أربع جهات العالم، صادرين في ذلك عن وعي بقيمة الحضارة، عارفين مدى ماتنطوي عليه الأرض العربية السورية من كنوز الحضارات القديمة، ومايتوجب علينا من عمل لتظهيرها، واخراجها من ظلمة التراب الى نور الواقع، كشاهد على عراقتنا، وكعامل على اغناء المعارف الانسانية، بكل مايفيد من الناحيتين الحضارية والتاريخية، وسيكون لحلب، في هذه الندوة، كما كان لتدمر، في الندوة السابقة، حظ كبير من الأبحاث التي تتناول قيمتها الآثارية والتجارية، وشأنها الجغرافي والتاريخي، من قبل العلماء المختصين الذين لهم حق الكلام، وعلينا واجب الاصغاء.

ان هذا النشاط المعرفي، الذي تتكامل به جوانب نهضتنا الحديثة، وهذا الغليان، وأحسب أن الكلمة في موضعها تماماً، في العمل الثقافي الخلاق، انتاجاً ونشراً، ليس فورة أبداً. واذا كنت لا أزعم أن ثمة برنامجاً دقيقاً وشاملاً له، منذ ربع قرن تقريباً، أي منذ قيام الحركة التصحيحية، فاني أؤكد أن هناك تصوراً لكل منطلقاته وأبعاده، وفي هذا التصور من التخطيط الثقافي، كما التخطيط الاقتصادي والاجتماعي والتربوي والسياسي، مايكفي كي نقول، بموضوعية، انه الأساس في النهضة التي تشهدها سورية، بقيادة الرئيس حافظ الأسد، وهو من تعرفون وقدة ذكاء، وحدة بصيرة، وشجاعة جنان، وحذق حوار، وطاقة على العمل، في الحرب والسلم، هي مثار اعجاب العالم، على مدى عقود من الزمن، وبشهادة أجهزة الاعلام العالمية، في كل فروعها وأشكالها. بكلمة واحدة: حافظ الأسد رجل دولة، وفي العظام من رجال الدول، واذ نقول ذلك لانقول جديداً، انما نذكر، كي نضع الأشياء في مواضعها، لأنه هو، الذي حقق هذه النهضة، قد رسّخ ركائزها، وهو، الذي يرعى هذه النهضة، يملك الطموح المؤسس على مقومات فعلية لانمائها وتطويرها، وبصورة متكاملة، يتوزع فيها الاهتمام بقوتنا الضاربة، بمثل ماهو الاهتمام باقتصادنا الذي يسند هذه القوة، وكذلك الشأن في التربية، وفي الثقافة، هذه التي أدرك، بحكم معارفه الواسعة، وممارسته الطويلة، أنها هي التي تصوغ وجدان من يحمل البندقية، ومن يحمل المعول، ومن يعمل في التنمية، ومن يعمل في الادارة، ومن يأخذ بيد المرأة، نصف المجتمع، كي تتبوأ أرفع المناصب، ليكون تحليقنا، حتى في الزمن الصعب هذا، تحليقاً بجناحين اثنين، حسب منطق العلم، الذي هو المنطق المطلوب، والمعول عليه أكثر فأكثر، من قبله، وفي ضوء توجيهاته لنا جميعاً.

ولئن عرفت سورية، بقيادته، كيف تذلل العقبات، اجتماعية وسياسية واقتصادية، فقد عرفت، بارشاداته، كيف تبني اقتصاداً متيناً،

متنامياً، متطوراً، بشهادة كل الدراسات العربية والأجنبية. نستطيع، اذن، أن نؤكد ازدهار اقتصادنا، وفي الازدهار الاقتصادي تكمن الازدهارية الدفاعية، لذلك نحن على ثقة لا من عدالة حقنا فقط، بل من القوة التي تدعم هذا الحق العادل أيضاً، وفي التوازن المؤسس على قاعدة وطيدة، بين الحق والقوة، تتبدى نهضتنا الحديثة، ويتقدم بلدنا العصري، ليكون له الشأن، كذلك المكانة، اللذين هو جدير بهما.

انما لا مغالاة، انطلاقاً من هذه النهضة، ولا جنوح الى أيما تبسيط بسببها، فسياستنا الداخلية ترتكز على التعددية الاقتصادية والسياسية، وفي هذا كان لنا سبق، ودليلنا عليه جبهتنا الوطنية التقدمية، التي قامت بقيام الحركة التصحيحية، قبل خمسة وعشرين من الأعوام، وسياستنا الخارجية ترتكز الى مبدئية ثابتة: تحرير الأرض واسترداد الحقوق، ولم تفاجئنا، في هذه السياسة، المتغيرات الدولية من حولنا، لأننا استراتيجيون في طلب السلام العادل والشامل، وكذلك في العمل الجاد لهذا السلام. اننا نكره الحرب ونعرف مآسيها، لكننا لا نرهب تهديدات العدو، أو الغير، في أمرها. هنا صمود لا يتزعزع. السلام الشامل مقابل الانسحاب الكامل، وفي خطاب الرئيس الأسد، في افتتاح الدور البرلماني السوري السادس، وضع للنقاط على الحروف. اننا، كما قال الرئيس الأسد، مستعدون لمتطلبات السلام، على ألا تفهم هذه المتطلبات بشكل خاطىء من قبل أي جهة. متطلباتنا أن تبحث، في المفاوضات الجارية، كل الأمور في كل جزئياتها، وعلى أساس قرارات الشرعية الدولية، ومرجعية مؤتمر مدريد، حتى لا نضع الحصان وراء العربة، ولا نتفق على كل، ثم نأتي، بعد ذلك، لندخل في متاهات التفاوض على الجزء، كما حصل مع غيرنا، وحتى لا يكون هناك اقحام لعملية السلام فيما هو خارج اطارها.

أعترف. كان علي، وقد شرفني السيد الرئيس حافظ الأسد، راعي هذه الندوة، أن افتتحها نيابة عنه، أن أنقل، بدءاً، ترحيبه، وتكريمه،

وتحياته وتمنياته لكم جميعاً، لكن ماكان بدءاً قد صار ختاماً، وليس هذا عن سهو، بل عن عمد، كي نقول أولاً، من هو هذا القائد العظيم، عظمة القادة التاريخيين، وكي تطلعوا، من خلال ماأوردته، على بعض ماقد ترغبون في الاطلاع عليه، من شأن سياساتنا، داخلياً وعربياً ودولياً، ومن أمر مواقفنا، ومبادئنا، وثوابتنا، ومن شأو مابلغناه في بنائنا، اقتصاداً وعمراناً، ثقافة وحضارة، قوة دفاعية، واستراتيجية تاريخية، قوامها نشدان السلام العادل، من خلال العمل الدائب، والصراحة الكاملة، ووضع الأوراق فوق الطاولة، وليس تحتها، كما يفعل الآخرون، الذين يتخذون من الكلام على السلام خدعة لفظية، فيقولون مالا يضمرون، ويعلنون غير الذي يخفون، وبذلك يعطلون مسار العملية السلمية، تعطيلاً قصدياً وكيدياً، ثم لا يبلغون ما يشتهون، من تضليل الرأي العام العالمي، الذي أصبح يعرف الأشياء في حقائقها، لا في تلفيقاتها.

مرة أخرى، وباسم السيد رئيس الجمهورية، أرحب بكم ترحيباً حاراً، متمنية أن تنزلوا، في رحاب هذه المدينة الكريمة، المنزلة اللائقة، وتنعموا بدفء المودات، وتروا الى ماعندنا، بعد أن تتحدثوا بما عندكم ولديكم، في جو من الحرية التي هي أثمن من الحرير، بسطناها لشعبنا، ووفرناها لوطننا، وضمناها لأمتنا، وفي مراحها أقمنا علاقاتنا العربية والدولية على السنواء.

الشكر الخالص للسادة العلماء المشاركين بأبحاثهم ومناقشاتهم، ولأبناء حلب ومسئوليها، ولمنظمة اليونيسكو والمديرية العامة للآثار ولكل من عمل، بمثابرة، على تنظيم هذه الندوة العربية الدولية، وضمن بعمله لها النجاح الذي نأمل، والثمرة المعرفية التي نجتني ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾.

# في المصطلح الفلسفي
# [ الفن والجمال ]
## القسم الأول

عدنان بن ذريل



نتحدث اليوم[1]، عن المصطلحين المتلازمين: -الفن والجمال-، فنعرض تمثل الفلاسفة، والعلماء، ونقاد الفن لهما قديماً، وحديثاً، وتطور هذا التمثل عبر العصور، مع الحرص كعادتنا على تبيان الجانبين المتكاملين، والمتساندين في الموضوع، الجانب التاريخي، ثم جانب النظرية، والتنظير..

* عدنان بن ذريل: باحث من سورية، متخصص في الفلسفة، من رواد المناهج الألسنية في الوطن العربي من مؤلفاته: «اللغة والأسلوب»، «اللغة والدلالة»، «الفلسفة وبرهاناتها».

## أ- في المصطلح
## أولاً- الفن

أ- جاء في (لسان العرب) لابن منظور:

- (الفن) أحد الفنون، وهي الأنواع: و(الفن) الحال، و(الفن) الضرب من الشيء، ويجمع أفنان، وفنون، يقال رعينا فنون الشباب، وأحيينا فتون الأحوال؛ و(افتنّ) الرجل في حديثه، وفي خطبته اذا جاء بالأفانين؛ و(فن) الابل يفنها، والحمار الوحشي اذا طردها؛ فظهرت أنواعها؛ و(فن) الشيء زيّنه، و(الفنة) الكثير الكلأ، و(الفنة) المرة، والساعة، و(الفنة، والفينة) الظرف من الدهر، و(الفَنَن) الغصن المستقيم طولاً وعرضاً، و(الفنن) الفرع من الشجر، وجمعه أفنان، وأفانين؛ و(الأفانين) الأساليب، وهي أجناس الكلام، وطرفه، و(الفينان) الشعر الطويل الحسن [٢].



وهذا يعني أن الدلالة اللغوية لكلمة (فن) كانت في الحدود الأولية التي لتلقين معنى (التنوع)، وابراز مظاهره، فأعطت الدفقة لتجذّر المعنى المعرفي الذي لادراك الشيء في نوعيته، وبالتالي اكساب كلمة (فن) معنى العلم، والذي نجده عند التهانوي في كتاب (كشّاف اصطلاحات الفنون) الذي يعود الى عام ١١٥٨هـ. حيث يقول:

- اقتبست المصطلحات، وسطرتها على حدة في كل باب، باب، يليق بها على ترتيب حروف التهجي، كي يسهل استخراجها لكل أحد، وهكذا اقتبست من سائر (الكلام)، فحصلت في بضع سنين كتاباً جامعاً لها؛ ولما حصل الفراغ من تسويدها سنة ألف ومائة وثمانية وخمسين جعلته مرسوماً وملقباً بكشّاف اصطلاحات الفنون، ووثيقة على فنّيْن، فن في الألفاظ العربية، وفن في الألفاظ العجمية [٣].

ثم يتحدث عن (العلوم المدونة) في الكتب، مثل علم الصرف،

والنحو، والمنطق، والحكمة وغيرها؛ فيقول: قيل لايشترط في كون الشخص عالماً بعلم أن يعلمه بالدليل؛ وقيل يشترط ذلك؛ حتى لو علمه بلاأخذ دليل يسمى حاكياً، لاعالماً؛ واليه يشير كلام المحقق عبد الكريم في حاشية (فوائد الضيائية) حيث قال: -من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدللة، جعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلوم، ومن قال إنه عبارة عن المسائل جعله علماً[٤]..

ثم يقسم العلوم الى نظرية، وعملية، آلية وغير آلية، شرعية وغير شرعية، حقيقية وغير حقيقية، عقلية وغير عقلية، جزئية وغير جزئية؛ وان كل علم لابدّ فيه من أمور ثلاثة، هي الموضوع، والمسائل، والمبادىء..

ب- واصطلاحاً، أخذت كلمة (فن) تقصد ضرباً من العلم، ونوعاً منه، ولكنها وقتها غير مخصصة، كما هي الحال اليوم، حيث هي تقصد (انتاجاً صنعياً، وجمالياً معيناً)، أي هي اليوم تقصد صناعة الشيء، والأسلوب الذي للعمل الصنعي، والجمالي فيه: وهو المعنى الذي ربحته اللغة العربية حديثاً، بعد احتكاكها بالغربيين، والترجمات المختلفة عنهم..

جاء في (المعجم الفلسفي) الذي أصدره مجمع اللغة العربية في القاهرة عام ١٩٨٣:

- (فن)، ١- يطلق على مايساوي الصنعة، في مقابل العلم الذي يعنى خاصة، بالجانب النظري..

٢- تعبير خارجي عما يحدث في النفس من بواعث، وتأثيرات بواسطة الخطوط، أو الألوان، أو الحركات، أو الأصوات، أو الألفاظ، ويشمل الفنون المختلفة، كالنحت والتصوير[٥]..

ثم يعرّف (الفنون الحرة) بقوله: -مصطلح مدرسي أطلق على مواد الدراسة السبعة في المدارس اللاتينية، وهي: النحو، والبلاغة، والمنطق، ثم الحساب، والهندسة، والفلك، والموسيقى، وسميت كذلك لأنها تعدّ طلابها للمهن الحرّة[٦]..

وجاء في (المعجم الفلسفي) لمراد وهبة:

-(فن)، ١- يطلق على مايساوي الصنعة . .

٢- تعبير خارجي عما يحدث في النفس من بواعث، وتأثيرات بواسطة الخطوط، أو الحركات، أو الأصوات، والألفاظ[٧]- مجمع . .

جـ- وطلباً للدقة، مع توخي الفائدة، نثبت هنا ماورد في قاموس المعلم (لالاند) عن مصطلح فن، قال:

- (الفن)، بشكل عام هو مجموعة الوسائل المستعملة لتحقيق نتيجة معينة؛ وحسب جوكلينيوس، يعرّف كل من جاليان وآموس (الفن) بأنه: (نظام من القواعد العامة، الحقيقية، النافعة، والمتوافقة التي تهدف الى نهاية واحدة، ووحيدة).

ولذلك كان (الفن)، بهذا المعنى، يقابل:

١- (العلم)، كمعرفة خالصة، مستقلة عن التطبيقات؛ و٢- (الطبيعة)، كقدرة تصدر عنها الأفعال دون فكر، أو روية . .

وتحت هذا المعنى تندرج الفنون الآلية، والجميلة، والحرة . .

(الفنون الآلية) مثل فن المهندس، أو النجار؛ و(الفنون الجميلة)، والتي هدفها الأساسي هو انتاج الجميل، وخاصة الجميل التشكيلي، مثل الرسم، والنحت، والحفر، والعمارة، والفن التزييني؛ ثم (الفنون الحرّة)، أو الفنون السبعة، والتي كانت تدرس في معاهد الفلسفة في القرون الوسطى، وتتضمن الثلاثي: -قواعد اللغة، والبلاغة، والمنطق- ثم الرباعي: -الحسابات والهندسة، والفلك، والموسيقى[٨] . .

## ثانياً - الجمال

أ- (لغة)، تعكس استعمالات كلمة (جمال) في اللغة العربية، قديمها وحديثها، اطراداً في الدلالة على (الحسن)؛ بينما الجديد في هذه الاستعمالات هو استهلاك مصطلح (علم الجمال)، الذي هو علم فلسفي حديث.

جاء في (لسان العرب) لابن منظور:

- (الجمل) الذكر من الابل، وفي التنزيل العزيز: (حتى يلج الجمل في سمّ الخياط)؛ قال الغرآء الجمل هو زوج الناقة؛ وقد ذكر ابن عباس أنه قرأ الجمّل، بتشديد الميم، بمعنى الحبال المجموعة، والجمّل أيضاً السمكة الضخمة..

و(الجمال) مصدر الجميل، والفعل جمل؛ وقوله تعالى عز وجل: (ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون)، أي بهاء وحسن؛ ابن سيده (الجمال) الحسن، يكون في العقل، والخلق؛ وقد جمل الرجل جمالاً، فهو جميل، وجمال بالتخفيف؛ قال ابن الأثير و(الجمال) يقع على الصور، والمعاني؛ ومن الحديث (أن الله جميل يحب الجمال) أي حسن الأفعال، كامل الأوصاف؛ ويقال للشحم المذاب (الجميل)، وجمل الشيء جمعه؛ و(الجميل) الشحم المذاب ثم يحمل، أي يجمع؛ و(الجملة) جماعة الشيء؛ و(أجمل) الشيء جمعه عن تفرقة، وأجمل له الحساب كذلك[٩]..

ب- ومن هنا انتقل الاصطلاح بالكلمة الى الدلالة على مفهوم معياري، أو قيمة تقديرية؛ جاء في (المعجم الفلسفي) لمجمع اللغة العربية، الجمال هو:

- (١)، بوجه عام، صفة تلحظ في الأشياء، وتبعث في النفس سروراً، ورضا.

(٢)، وبوجه خاص، احدى القيم الثلاث التي تؤلف مبحث القيم العليا، وهي عند (المثاليين) صفة قائمة في طبيعة الأشياء، وبالتالي هي ثابتة لاتتغير؛ ويصبح الشيء جميلاً في ذاته، أو قبيحاً في ذاته بصرف النظر عن ظروف من يصدر الحكم؛ وعلى العكس من هذا يرى (الطبيعيون) أن الجمال اصطلاح تعارفت عليه مجموعة من الناس، متأثرين بظروفهم، وبالتالي يكون الحكم بجمال الشيء، أو قبحه، مختلفاً باختلاف من يصدر الحكم[١٠]..

وجاء في (المعجم الفلسفي) لمراد وهبه، الجمال:

- (١)، احدى القيم الثلاث التي تردّ اليها الأحكام التقديرية، وهذه القيم هي الحق، والخير، والجمال، ويقول (ابن سينا): -وجمال كل شيء، وبهاؤه، هو أن يكون على ما يجب له- النجاة، ٢٤٥.

(٢) الجمال المطلق عند التخيريين هو الجمال بالذات، مستقلاً عن أي تعيين[١١].

جـ- وتوخياً للفائدة، والدقة نورد هنا أيضاً ماورد في قاموس المعلم (لالاند) عن الجمال، قال:

-(الجمال) أحد المفاهيم المعيارية الثلاثة الأساسية التي تنتسب اليها الأحكام التقديرية، أي الحق والخير والجمال؛ وفي هذا المعنى يعرف (كانط) الجمال بأنه: (الشيء الذي يبعث الرضا في النفس، بشكل عمومي، شامل، ودون مفهوم) نقد الحكم، ١ ,٩.

ويقصد من هذا التعريف الذي هو صوري كلياً، ان (الجمال) هو كل مايثير في الانسان نوعاً من الشعور المتميز المسمى بـ(العاطفة الجمالية)؛ وان هذا المفهوم وضده، أي - الجمال والقبح- ينطبقان على مجال الحساسية الانفعالية، مثلما ينطبق-الخير والشر- على مجال الفعالية، أو- الحق والباطل- على مجال الذكاء..

وبمعنى أكثر تخصيصاً، (الجمال) هو مايتعلق بمعايير تخص التوازن، أو التشكيل، أو التناسب، أو الاتقان وغير ذلك من معان شبيهة؛ والجمال في هذا المعنى، يقابل أحياناً القيمة الجمالية[١٢]..

.ويضيف المعلم (لالاند) معلقاً على ذلك بأنه لايمكن بشكل قبلي اعطاء أي تعريف مادي للجمال؛ وان عدداً من الفلاسفة بالفعل ذهبوا الى نفي كل إمكان لتحديد أي طابع موضوعي مشترك عن الأشياء التي يقال انها جميلة؛ وإن كلمة (جمال) في هذه الحالة، لاتعود تقصد غير مايرضي طبقة اجتماعية معينة، أو عصراً من العصور معيناً[١٣]..

## ثالثاً- اين نجد الجمال، وكيف ندرسه؟

في واقع حياتنا، نحن نجد (الجمال) في الطبيعة، وأيضاً في الفن، أي أننا نجده في الأشياء الجميلة، من زهر، وشجر، وطير، ومطرحات طبيعية، كما نجده في الأعمال الفنية، من شعر، وموسيقى، ورسم، ونحت، وعمارة وهلم جرا..

### أ- الجمال الطبيعي والجمال الفني

ومن هنا يقسم الدارسون (الجمال) الى نوعين كبيرين:

(الجمال الطبيعي) وهو معطى في الطبيعة، والتي هي نفسها معطى جميل..

و(الجمال الفني)، وهو الذي توفره النتاجات الفنية المختلفة..

ان (الطبيعة) مجال خام، وتقدم عناصر للجمال من ألوان، وخطوط، وأشكال؛ في حين أن (الفن) يقدم ابداعاً، وأساليب، صيغاً، وتراكيب..



ناهيك بأن (الطبيعة) حيادية في ذاتها، وهي حين تدرك، إنما تدرك فنياً، أي من خلال الفن؛ فالشيء في ذاته حيادي، لاهو جميل، ولاهو قبيح، ونحن الذين نكسبه قيمته بالحكم عليه..

ان (الفن) حين ينقل المعطى الطبيعي الحيادي يخصبه؛ وهذا الاخصاب كسب لقيم جديدة؛ اذ لوحظ بالفعل، ان (الصنعة الفنية) عنصر جمال أكثر زخماً، وأكثر وضوحاً من عناصر الطبيعة الخام؛ وأن في هذا النقل ذي القيمة يكمن الجمال..

وتاريخياً، كان (الجمال الفني) يدرس جنباً الى جنب مع (الجمال الطبيعي)، أو مثاله؛ فـ (أفلاطون) تأمل الجمال كمثال متعال، وأيضاً كجمال فني في الرسم، والموسيقى، والشعر؛ و(أرسطاليس) درس الجمال في الطبيعة، والانسان، كما درسه في الشعر، وخاصة التراجيديا،

أي المأساة؛ (كانط) درس الحكم الجمالي دراسة نفسية، نقدية، واستعان على دراسته بالأمثلة الفنية المختلفة؛ و(هيجل) درس الجمال في المنجزات الجميلة، كما خص الفنون بتصنيف مرحلي يوازي ظهور الفكرة في العالم المحسوس . .

### ب ـ اعتبارات الترجيح

إلا أن الملاحظ على دراسة الجمال، أنه مع ظهور (علم الجمال) على يد بومجارتن الذي درس الشعور الجمالي في نظام نفسي، عقلي، كما درس الشعر، وابداعه، ان الدارسين الجماليين غلّبوا (الجمال الفني) على الجمال الطبيعي، وآثروه عليه بالبحث؛ وان (تين) درس الشروط الاجتماعية للجمال الفني؛ في حين ذهب آخرون الى دراسة الشروط الحيادية، وأيضاً الشروط اللاجمالية للجمال . .

من هنا السؤال، لماذا هذا التغليب، لماذا هذا الايثار؟ . . والجواب هو أن (الجمال الفني) في نظر الدارسين الجماليين أكثر توفيراً للقيم الجمالية من الجمال الطبيعي .

وقد يتطابق (الجمال الطبيعي) و(الجمال الفني) في بعض الحقب، أو بعض المذاهب؛ أو على العكس قد يكون أحدهما خيراً من الآخر، وموضع ايثار . .

فمثلاً، كان (أرسطاليس) يعرف الفن بأنه محاكاة، أي تقليد للطبيعة، ومع ذلك فقد تطلب لهذا التقليد شيئاً من التحسين؛ وكان (كانط) يرى أن الجمال الطبيعي شيء جميل، ولكن الجمال الفني تمثيل جميل لشيء ما؛ في حين رأى (ديلاكروا) أن الطبيعة معجم، وليست كتاباً، انها مواد، وليست بناء؛ ورأى (تين) أن القبح جميل، ولكن الجمال جميل أكثر . .

وقد تتدخل الصنعة الفنية، مثل (القيمة الاسلوبية) في المجال الجمالي أكثر من غيرها، فتصبح أنواع من القبح جميلة، كما تصبح عناصر من المؤثرات الحيادية، أو اللاجمالية، موضع بحث، وتقدير . .

كل هذه الاعتبارات رجحت في علم الجمال دراسة (الجمال الفني) على دراسة الجمال الطبيعي؛ لأن مجال الجمال الفني أرحب من مجال الجمال الطبيعي، وأكثر توفيراً للقيم الجمالية، وأكثر اظهاراً لعمليات الانفعال، والابداع، والحكم؛ ناهيك رحابة المجال الاجتماعي، والمجال الحيادي في ذلك كله . .

## ب- مفهوم الجمال عبر العصور

### ١- التراث اليوناني

### أفلاطون (٤٢٧-٣٤٨ ق.م)

(الجمال) عند أفلاطون مثال متعال، والطريق اليه هو الحب؛ فهو جمال أول، وفوق الأشياء الجميلة، وتستمد الأشياء الجميلة منه جمالها؛ اذ أن خضوره في الأشياء الجميلة يجعلها جميلة . .

ويروي أفلاطون في محاورته - هيبياس الأكبر - قول معلمه سقراط[١٤]: - ان الجمال ليس صفة خاصة بمادة، أو ألف شيء؛ فلاشك في أن الناس، والجياد، والملابس، والعذراء، والقيثارة كلها أشياء جميلة، غير أنه يوجد فوقها جميعاً الجمال نفسه -؛ كما أنه يقول في محاورة - فيدون - : -الجميل يصير جميلاً بالجمال- .

وفي محاورة -المأدبة- نرى الى سقراط، وهو يعلم براسبوس المصور، وكليتون النحات، الطريقة التي يتمثلان بها أروع ما في النموذج من جمال؛ وذلك بنقلهما الايحاءات التي لجمال الحق الذي للنفس؛ فسقراط كان يتطلب بلوغ الجمال الحقيقي الذي للروح، تحت الهيكل الجسماني، ويقول افلاطون في محاورة - فيدون - : (البدن قبر) . .

### جدلية الحب

ويروي افلاطون في محاورة -المأدبة- عن معلمه سقراط، قصة الكاهنة ديوتيما التي علمته أن (الحب) أمر متناقض، وأنه يتضمن طريقة جدلية في المعرفة، والكشف، نهايتها الجذب الروحي الموصل الى الجمال المثالي .

ان الارتقاء الى (مثال الجمال) عند أفلاطون يتم في مراحل أربع متميزة، هي: -حبّ الصور الحسية، ثم حبّ النفوس، ثم تحصيل العلم، ثم بلوغ المثال-؛ وان أشكال الجمال هي على التتالي: -الجمال الجسماني، فالأخلاقي، فالعقلي، فالمطلق-.

ويشبه أفلاطون توق النفوس، وهي تحاول الصعود الى أعلى درجة ممكنة في مشاركتها (الجمال المطلق) بعربة ذات أجنحة، ويجرها جوادان، هما الغضب، والشهوة، ولكل منهما سائق هو العقل؛ الجوادان الجامحان يتنازعان، ويتوازنان، ويتشوقان الى البقاء على الأرض، في حين يتوق العقل الى أعلى المراتب الممكنة للمعرفة المثالية[١٥].

ولاغرو في ذلك، فان الارتقاء الى الجمال بالذات لايتم بغير صعوبة، وجهد؛ فعالم المثل أشبه بهرم، قاعدته الأجسام، وأنواع السلوك، والنفوس؛ وفوقها ذوات هذه الأجسام، والنفوس، ثم فوقها المعارف الخالصة العقلية، ثم فوقها أخيراً، المثل الرئيسية، وهي الحق، والخير، والجمال[١٦]..

وجدلية الحب هي التي توصل الى الفكرة، والمثال؛ وأن ما يطلبه (الحب)، ولايمتلكه، هو المال.. إلا أن الطريق الى الجمال الخالد ليس سلسلة منطقية، عقلية، وانما هو حب، ومعرفة، وكشف، ويتم بقفزة أخيرة[١٧].

## الفن

ان (الجمال) في نظر أفلاطون أسمى من هذا العالم، يعلو عليه؛ وكي نحس بالجمال العميق في الأشياء علينا الاقتراب قدر الامكان من الماهيات، والمثل؛ وأن إلفة النماذج الفنية الخالدة التي أبدعها الذين سبقونا تساعد على هذا الاقتراب؛ ودون هذه الالفة، وذلك الاقتراب لايمكننا إدراك جمال الأشياء.

(الفن) عند أفلاطون بحث تلقائي، طبيعي، سليم، وصادق، إنه اكتشاف بواسطة (التذكر) لما كنّا شاركنا فيه في عالم المثل؛ ومن هنا هو بحث عن العظمة، والجلال، والكبر، والانسجام، والانساق التي تكمن في أعماق وجودنا السابق الذي كنا نشارك فيه في عالم المثل ونحمل منها صوراً، وماهيات نتذكرها تذكراً، ونتعرفها تعرفاً..

ولم يصنف أفلاطون الفنون تصنيفاً فلسفياً، أو علمياً؛ وانما كان يوازن بينها، ويضم بعضها الى بعض بعد مقارنة، ومفاضلة؛ وأساس (المفاضلة) عنده نظرية المعيارية، الأخلاقية والتهذيبية الى الفنون..

و(الشعر) يمثل عنده الصدارة بين الفنون، شريطة أن يجمع بين حُسن الصياغة، وسمو الالهام؛ ان الشعر مثل الفن عامة، محاكاة للواقع الحسيّ، ولذلك هو ظل لظل الحقيقة؛ الأمر الذي استوجب أن يكون (الصدق) رائده، وأن يكون المحكي جميلاً[١٨].. وقد قصر الشعر على قصائد تسبيح الله، ومدح الخير، وطرح جانباً شعر التراجيديا، المأساة، لتحررها من قيم الحق والخير والجمال، واظهارها الآلهة شهوانية[١٩]..

و(الموسيقى) الآلية، والصوتية، أي المغناة، والراقصة تؤدي مهمة رئيسية في الدولة؛ والرقص عنده نوع من الموسيقى؛ (الموسيقى) هي حارسة الجمهورية، كما يقول أفلاطون في -الجمهورية- ولابد أن تهذب، وترقى، ولذلك هو يستبعد فيها الأنواع التي تعكس الشكاية، أو تثير الغريزة؛ و(الرسم) أخطر الفنون، لأنه مدعاة الى الوهم، والخطأ؛ و(الخطابة)، والسفسطة، وخداع البصر غير جديرة بموضوع فن..

**أرسطاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق.م)**

ذكر ديوجين اللايرسي في الكتاب[٢٠]، ان لأرسطاليس بحثاً في الجمال؛ إلا أنه لم يصلنا؛ وقد أشار اليه أيضاً أرسطاليس في ماوراء

الطبيعة[٢١] . . إلا أن ما وصلنا من أرسططاليس هو: دراسة موضوعية، فنية، عن (التراجيديا) المأساة، في كتابه البويطيقا؛ كتاب الشعر، ودراسة أخرى في الأساليب، في كتابه الريطوريقا، كتاب الخطابة؛ كما وصلنا منه تأملات في الجمال من وجهة نظر واقعية الى الحياة، والسلوك، وعلى الخصوص من وجهة نظر أخلاقية في الخير، والجمال الأخلاقي . .

ان أرسططاليس واقعي في دراسة (الجمال)، ويراه في تناسق التكوين، والترتيب؛ فالجمال عنده تناسق، وعظمة[٢٢] وبحكم انطلاقه من الواقع كان يعجب بالجمال الرياضي الهندسي، ويراه موضوعياً، ومحدداً، ويقوم على التناظر، والدقة، ومطابقة القوانين، أي أنه مجال طبيعي، وعقلي؛ ثم في بحث (الخير)، وتحقق (السعادة) التي هي غاية الغايات، يعطي أرسططاليس الأهمية للجمال الصوري، الظاهري للجسم، وشروطه، فيلاحظ توفر الصحة، والقوة، والسلوك . .



الجمال

(الجمال) في نظر أرسططاليس لازب بالتجربة، وبالعقل البشري؛ وليس له موضوع خارج عن نفوسنا، وتجربتنا . . وهذا يعني في نظره، أنه ليس ثمة (مثال جمالي) يتجاوز العالم، والانسان؛ وانما كل شيء هو منّا، وبنا، في حين كان أفلاطون يرى أن الجمال مثال متعال، خالد يسمو على العالم، وعلى الذوات . .

وبنتيجة هذا اللزوب الذي للجمال في التجربة الانسانية، أصبح (الجمال) بمثابة داع الى أن يشد اليه النافع، والضروري، ويساعد على الابتكار؛ يقول أرسططاليس في (السياسة): -إننا لاننشد النافع، والضروري إلا من أجل الجمال[٢٣]. - كما يقول في (الأخلاق الى نيقوماخس): - الفن ليس سوى قدرة منتجة، يوجهها العقل الصحيح[٢٤] . . وهذا يعني أن الجمال متحقق في التجربة، متحد مع العقل، والذي يوجهه، ويكيفه . .

وقد قدم (أفلاطون) ميتافيزيقا للجمال؛ في حين قدم (أرسطاليس) مذهباً في التقنيات، ونظاماً للفن؛ ان طريقته في ذلك تحليلية، ولاتعتمد التركيب، فهي تعيش بالتحليلات، ولاتعتمد على البرادغمات، أي الأمثلة النموذجية، ان طريقة أرسطاليس (عقلية)، وليست حدسية: وبدلاً من الحدس الجمالي للنماذج، والذي يؤدي الى التناسق الافلاطوني، يفضل أرسطاليس البحث السببي، مما يقرب فلسفته من العلم؛ وبالفعل انه يقسم العلم الى نظري، وعملي . .

## الفـــن

و(الفن) عند أرسطاليس صنع، أي انتاج، يوجهه العقل الصحيح؛ وهو الى جانب ذلك أيضاً الهام، أي موهبة، ومقدرة؛ فليس (الفن) عند أرسطاليس اكتشافاً بواسطة التذكر لما كنا شاركنا فيه في عالم المثل، كما عند أفلاطون؛ وانما هو صنع خلاق، وانتاج مبدع، يخلق صوراً جديدة، ابتداء من المعطيات الموجودة؛ ثم انه في انجازه محاكاة، أي تقليد[٢٥] . .



إن الفن (محاكاة) للواقع، وللطبيعة؛ إلا أن هذه المحاكاة ليست فقط نسخاً للأشياء المادية، المحسوسة كما كان يرى أفلاطون؛ وإنما هو تصور، وأيضاً خلق؛ وقد حدد لهما أرسطاليس قواعد تتعلق بالموضوع، والأشخاص، وأكد على محاكاة الأفعال الانسانية، والتي هي مجتلى الوجود الانساني . . ومن هنا قال أرسطاليس ان الشاعر ليس كالمصور، أو حامل المرآة، كما يقولُ أفلاطون، وانما هو كالموسيقي الذي يبحر في معاني النفوس، أو كالراقص الذي يلاحظ الأفعال . .

وفي دراسة عن التراجيديا، المأساة، يتطلب أرسطاليس الموضوع النبيل، ومحاكاة الأفعال الانسانية للأشخاص العظماء؛ كما أنه أباح الخيال في السرد، في حدود الامكان، والضرورة . . إن كل ذلك يجعل الفن يوفر (تطهيراً) للنفس من أهوائها كما في التراجيديا، والتي تطهر النفوس بواسطة الخوف، والشفقة اللذين تثيرهما في نفوس النظارة، فينفعلون بها، ويتطهرون من أهوائهم بها[٢٧] . .

وباختصار، يقترب أرسطاليس من الواقع، ومن الطبيعة، يحاكيهما في معطياتهما، كما يحسنهما في حدود الإمكان، و الضرورة؛ ولكن ليس ثمة تعال عند أرسطاليس، ولاثمة كشف، ولاوجد. وانما ترتيب ونظام، معاناة وتحليل، ابداع وتفعيل.

## ٢- في التراث العربي الاسلامي
## في الجمالية العربية

الاسلام دين توحيد، وتنزيه، وقد حارب الوثنية دون هوادة، فانحسرت لذلك (الفنون التشكيلية) في المجتمع العربي الاسلامي انحساراً ظاهراً، وتورّع العرب المسلمون عن تجسيم الأشخاص، والحيوانات، ان في الرسم، أو النحت، واتجهوا الى (التجريد والزخرفة).. وفي المقابل ازدهرت (الفنون التطبيقية) أيما ازدهار في صناعات تليدة عندهم، كالفسيفساء والخزف، والزجاج، والسجاد، وتزين الكتب، وتجويد الخط وماشابه، حتى اعتبر الصناع التطبيقيون الممثلين الحقيقيين للفن العربي، يبدعون فيه، ويطورونه..



وقد ذهب د. (زكي محمد حسن) الى أن الاسلام لم يستخدم الفن لا في طقوسه الدينية، ولافي نشر الدعوة الاسلامية[٢٨]؛ وان الصور الاسلامية ابتعدت عن تجسيم الطبيعة الحية، ومعاني النعيم، أو الألم فيها[٢٩]، لكن ميزتها اللوحات الفنية الأوربية في النضوج والقدرة على التعبير عن الجمال الروحي في الحياة والطبيعة، أو عن تصوير التضحيات البشرية، والمثل العليا؛ ومن هنا هي تخاطب النظر، وليس الفكر[٣٠]..

وذهب د. (عفيف بهنسي) الى أن (الفن العربي) يرتكز الى القاعدة، والنظام، والعقل، ويبتعد عن الهوى، والعبث، والارتجال؛ وانه على حد تعبير نيتشه: (فن أبولوني)، أي فن معقل، منظم، في مقابل الفن الديونيسيوسي الذي يقوم على الانفعال الغريزي، والتحريض العفوي..

ثم يضيف أن العلاقة بين الانسان والخالق في الاسلام نوعان: فهي من جهة علاقة صوفية، ثم هي من جهة ثانية علاقة تعالٍ؛ وكلتاهما أثرتا على الفن العربي الاسلامي، في التجريد، أو في الزخرفة، وخاصة التكرار[٣٢]..

ويقول د. عفيف بهنسي عن جمالية الفن العربي: -(الفن العربي) ليس فناً واقعياً، وليس فناً فوق الواقعي، وليس هو فن مابعد الواقع، بل هو (فن حدسي) يلتقي في منطلقه مع منطلق الفن المبدع، بحسب تفسير برغسون وكروتشه اللذين تحدثا عن (الحدس) كآلية أساسية لبناء العمل الفني؛ ونحن نعتقد أن المثال الصحيح الذي يمكن أن يقيم عليه أصحاب فكرة الحدس فهمهم للجمال الفني هو الفن العربي[٣٣]

* * *

أما بالنسبة الى الفنون الأخرى، وخاصة الشعر، والموسيقى، فقد كان لهذين الفنين المكانة السامية في المجتمع العربي الاسلامي؛ وقد قيض لهما من يخدمهما، فنشط التأليف في البلاغة، والنقد، أو في المقامات، والايقاعات، والأغاني وسواها..



كان (الشعر) في الجاهلية صنعة يتوفر لها الشاعر، يجوّدها في حولية كاملة؛ ثم مع العصور الأموية، والعباسية اتجه الى التصنيع اللفظي، والمعنوي[٣٤].. وكذلك النثر، والذي تميز في الجاهلية بسجعه، هذا السجع الذي استمر حتى العصر الحديث[٣٥]..

ناهيك بأن (اللغة العربية) لغة معربة، واشتقاقية، وقد عملت القيم التي لصرفها، ونحوها، واعرابها على ابراز ايقاعيتها؛ حيث تميز الشعر العربي دون اشعار الأمم الأخرى بأنه ذو نوعين من الايقاع، (الايقاع الموصّل) المتساوي المقاطع، و(الايقاع المفصّل) غير المتساوي المقاطع[٣٦]..

هذا الثراء الايقاعي الموسيقي في اللغة العربية دفع العرب الى ايجاد علم العروض والقوافي بشكل فني وخصب، وقد أوجدوه قبل الأمة

الفارسية، أو أيضاً الأمة الفرعونية من قبل، وأخذته عنهم أمم، وشعوب عدة. .

وقد ساعد غنى الحس الايقاعي في الروح العربية على أن تعيش (الرقشة الزخرفية) حياة خصبة، يودعها الفنان العربي، وخاصة الصانع العربي شتى ضروب المعاني، والمشاعر، في اطار معقل، منضد، وجميل[٣٧]. .

## الفارابي (٨٧٠-٩٥١م.)

الفارابي في الفلسفة العربية الاسلامية نمط راق من التفكير، كما أن تجربته فيها نمط متميز من السلوكات؛ فقد حاول التوفيق بين فلسفتي أفلاطون، وأرسططاليس، واللتين رآهما لا تتعارضان في الأمور الجوهرية، وزاد عليهما اعتبارات تقود الى نظرية الفيض الافلوطينية، صبغها بصبغة عربية أصيلة تفوح بعبق الروح، والاشراق. .

### أصالة ومصطلحات



فقد قال (الفارابي) بنظرية العقول، وراح بها يبني الوجود، ويفسره، استناداً الى معقولية (الفيض) مستخدماً في ذلك براهين أصيلة استمد قوتها من نظرية (الواجب والممكن) العربية الاسلامية؛ وقد تجلّت أصالته في أنه لم ينسق الى التعاليم الفلسفية القديمة، ومصطلحاتها، وانما اصطنع لنفسه مصطلحاً خاصاً، وأصيلاً. .

وقد قال (أفلوطين) بأقانيم أربعة للوجود، هي جواهر أولية، وهي: ١- الواحد، أو الأول، والذي صدرت عنه الأقانيم الثلاثة الأخرى، أي ٢- العقل، و٣- النفس، و٤- المادة. . ان الوجود الحقيقي في نظر أفلوطين هو (التأمل)، وبالتالي الفكر الذي يُردُّ الكثرة الى الوحدة؛ وعلة الوحدة في الوجود الأدنى تأمله المبدأ الأعلى[٣٨]. .

كان (الفيض) عند أفلوطين بمثابة وحدة وجود؛ وكان التعقل فيه بالجدل، وطريقته الصاعد والهابط؛ و(الفلسفة) هي وسيلة النفس للصعود

الى الواحد الأول؛ ولكنها لاتصل اليه بحدس عقلي، وانما بالاتحاد مع المعروف؛ في حين كان (أفلاطون) يقول إن الجدل الصاعد الى مثال الخير، ومثال الجمال يصل الى ادراك أسمى المعقولات(٣٩). .

## واجب الوجود هو التام

وقد أبقى (الفارابي) على العديد من مصطلحات أفلاطون، وأرسطاليس، مثل الحق، والخير، والجمال، والعلية، والعقل النظري، والعقل العملي، والنفوس الخ. . ولكنه اكسبها دلالات متجددة، مثل ذلك ان (العقل الأول) عند الفارابي ليس فقط واحداً، أو أولاً، هو أقدم معشوق، أو متأمل؛ وإنما هو (سبب) في الانبثاق، وبالتالي سبب في وجود الموجودات. .

ان الموجودات في نظر الفارابي على ضربين؛ أحدهما اذا اعتبرت ذاته لم يجب وجوده، ويسمى: -ممكن الوجود-؛ والثاني اذا اعتبرت ذاته وجب وجوده، ويسمى: -واجب الوجود-؛ ان الأشياء الممكنة الوجود تنتهي حتماً الى شيء واجب، هو الوجود الأول، البريء من أي نقص، ووجوده أفضل الوجودات. .

. ان واجب الوجود (تام)، وليس كمثله شيء، ووجوده عين ذاته؛ ان (التام)، كما يقول الفارابي: -هو مالايمكن أن يوجد خارجاً عنه وجود من نوع وجوده، وذلك في أي شيء كان، فالتام في العظم هو مالايوجد عظم خارجاً عنه؛ والتام في (الجمال) هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً عنه، وكذلك التام في الجوهر هو مالايوجد شيء من نوع جوهره خارجاً منه؛ وكذلك كل ماكان من الأجسام تاماً لم يمكن أن يكون من نوعه شيء آخر غيره(٤٠). .

## تحصيل الجميل

ان الطريق الموصل الى (الجمال) في نظر الفارابي، ليس الطريق الجدلي الذي للحبّ، والذي ينتهي بقفزة الكشف، كما عند أفلاطون، أو

ينتهي الى الاتحاد بالمعروف، المتأمل المعشوق، كما عند أفلوطين، وانما الطريق الموصل الى الجمال في نظر الفارابي هو: -المعرفة، والسلوك-؛ و(المعرفة) تحصل بما كان يقول عنه الفارابي -جودة التمييز-، والتي تكون مقرونة بالسلوك، فتكون حالاً أخيرة للتأمل.

والفلسفة تحصل بجودة التمييز، وجودة التمييز تحصل بقوة الذهن على ادراك الصواب.. ان (العقل) عند الفارابي، كما هو عند أرسطاليس، عقلان: عقل علمي، ووظيفته معرفة الصناعات، والمهن؛ وعقل نظري، وهو الذي يحوز به الانسان على المعرفة؛ و(الفلسفة) عنده قسمان، قسم نظري تحصل به المعرفة، وقسم عملي تحصل به القوة على فعل الجميل..

ان تحقيق (السعادة) هو غاية التعقل، ويقول الفارابي في كتابه (السياسة المدنية): - السعادة هي الخير على الاطلاق؛ وكل ما (ينفع) في أن تبلغ به السعادة، وتنال به؛ فهو أيضاً خير، لا لأجل ذاته، ولكن لأجل نفعه في السعادة؛ وكل ما عاق عن السعادة بوجه عام فهو الشر على الاطلاق[٤١]..-ثم يضيف: -وبلوغ السعادة يكون بزوال الشرور عن (المدن)، وعن (الأمم)، ليست الارادية منها فقط، بل والطبيعية، وأن تحصل لها الخيرات كلها، الطبيعية، والارادية[٤٢]..

وأما السبيل الى ذلك فهو اكتساب الفضائل؛ يقول الفارابي في كتابه (تحصيل السعادة): -الأشياء الانسانية التي اذا حصلت في (الأمم)، وفي أهل (المدن) حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى، أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية[٤٣].. ثم شرحها جنساً جنساً.

ان الفضيلة اعتدال، وتوسّط[٤٤].. انها (الأنفع)، و(الأجمل) في غاية فاضلة؛ وأهم مايساعد على التحلي بالفضائل هو التقدير السليم، والارادة القوية؛ كما أن الفضائل تنال عن طريق التربية، والتعليم؛ وأما

الفضائل العملية، فيقول الفارابي إنه يمكن اكتسابها بالأقاويل الاقناعية، والانفعالية، أو بالاكراه؛ وبذلك تتحقق اجادة الصناعات، وأيضاً السيرة الفاضلة الأخلاقية، والمدنية، ثم التوق الى المعرفة ذاتها. .

ومن هنا ورود عبارة (تحصيل الجميل) في لغة الفارابي، الى جانب عبارة (تحصيل النافع)، وبنفس المدلول تقريباً، أي تحقيق السعادة باكتساب الفضائل المؤدية اليها. . إلا أن (الصياغة) التي مقصودها تحصيل (الجميل) وحده في نظر الفارابي، هي الفلسفة، والتي يعرفها في كتابه (التنبيه على سبيل السعادة) بأنها: -الصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط [٤٥]. .

## ابن الفارض (١١٨٢-١٢٣٥م.)

سلطان العاشقين، (عمر بن الفارض) متصوف عربي اسلامي، هو من أصدق المتصوفة العرب المسلمين تعبيراً عن الفكر العربي الاسلامي، وعن النفسية العربية الاسلامية؛ لقد كان زاهداً، عابداً، آثر طريق الرياضة الصوفية، والعبادة على التمنطق، والتفلسف [٤٦]. .



ترك ابن الفارض في التجربة الصوفية أميالاً، وأذواقاً، وآراء، تنمّ عن فكر ثاقب، وموقف من الوجود صوفي، هو في الحقيقة موقف العربي المسلم، المتدين، العابد من قضايا الوجود، والجمال، والحب، والمعرفة. .

ناهيك بالتزامه (السنة) النبوية الشريفة، ودرايته بها؛ وقد سئل ابن عربي عنه، فقال: -انه مملوء سنة من فرقه الى قدمه-؛ كما كان يعتمد على الأحاديث النبوية كأدلة يثبتها في شعره على أمياله، وأذواقه.

## الحب

وقد تغنى ابن الفارض بالحب، كما تغنى بالجمال؛ و(الحب) عنده محور تجربته الصوفية، بحيث أن المقامات، والأحوال كلها تدور حوله؛ فهو سبيله الى الله، الى الفناء فيه، الفناء الجزئي، ثم الفناء الكلي على حدّ تعبيره، والى الاتحادية، وشهود جماله، وأفعاله؛ كما كان (الحب) أيضاً سبيله الى وحدة الشرائع، والأديان. .

وقد عرف التراث العربي الاسلامي، الفلسفي والصوفي (الحبّ) قبل ابن الفارض؛ عرفه في صورة (عشق عقلي) عند الفارابي، ثم ابن سينا توصل اليه قوة التمييز، والسلوك الحسن.. أو في صورة (هيام) مقرون بالعبادة، عند رابعة، ومعروف الكرخي، والجنيد، والحلاج وغيرهم، وكان بسيطاً لايزيد على الهيام..

ثم توسع المتصوفة العرب المسلمون فيه، فأصبح سبيلاً الى الله تعالى، وجماله، والاتحاد به؛ وكثيرون هم الذين قالوا إن (الحب) هو اتحاد المحبّ بمحبوبه.. وعند ابن الفارض (الحب) هو حال الأحوال، ورياضة الرياضات، هو الفناء في الله، وشهود جماله..

وليس للحب عند ابن الفارض صفة (الجدلية) الصاعدة أو الهابطة، وعلى الخصوص في المعرفة، أو الكشف؛ إنه بالأحرى سلوك العابد المتصوف، كما أن أداته هي (الحسُّ الباطني)، والذي أكد عليه ابن الفارض، وبواسطته يعيش المتصوف مواجيده؛ وهذه الحال يبررها كثير من الصوفية بالحديث القدسي: -لايزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه، فاذا أحببته كنت سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش-؛ وقد اصطنعه ابن الفارض في أدلته على حبّه، وشهوده في قوله: -وجاء حديث في اتحادي ثابت، الخ؛ فكيف يمثل ابن الفارض (الجمال)؟!..

## الجمال

في الحقيقة، (الجمال) عند ابن الفارض مثال، أو فكرة، أو هو معنى على حدّ تعبيره؛ وهو متعال في عالم الأمر.. إلا أنه بينما الجمال عند المثاليين هو (مثال الجمال) الذي يوصل اليه عن طريق جدلية الحب، والمعرفة الحسية، فالعقلية، فان الجمال عند ابن الفارض هو (الجمال المطلق) الذي يوصل اليه بالرياضة الصوفية، والكشف الباطني..

ان المحسوسات الجميلة عند المثاليين اذا كانت تستمد جمالها من الجمال الأول، من حيث تشكلّها في خلقها، وعند البعض من حيث فيضها عنه؛ فهي عند ابن الفارض متحدة في الجمال المطلق، في الله، وشهوده؛ إن الجمال المطلق، أو الله لايحلّ فيها، أياً كانت مظاهرها، أو صفاتها، وانما شهودها يُري العاشق، العارف اتحادها بالله بالرياضة، والكشف. .

هذه الاعتبارات عربية، اسلامية؛ انها صوفية، سلوكية، انها من روح الاسلام، وتمثله لله المتعالي، الحيّ، الخالق، الذي ينزهه ابن الفارض عن الحلول في أي مظهر من مظاهر موجوداته؛ انما يطالع الصوفي العابد وجه الله الكريم، الجميل، بطريقة الكشف الباطني، وبعين القلب البصير على حد تعبير ابن الفارض.

يضاف الى ذلك أن ابن الفارض يظهر اعتقاداً بالفيض؛ وذلك في رأيه في القطبية؛ و(القطب) عنده يقابل العقل الأول عند أفلوطين، وهو الذي فاض عن الله، وعنه فاضت النفس الكلية، ثم المادة غير المصورة؛ هذه النظرية في الفيض، ودرجاته نجدها عبّر ابن الفارض عنها بلغته الصوفية، الذوقية، الكاشفة(٤٧). .

*وروحي للأرواح روح وكلّ ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي*
*ولافلك إلا، وعن نور باطني به ملك يهدي الهدى بمشيئتي*
*ولولاي لم يوجد وجود، ولم يكن شهود، ولم تعهد عهود بذمة*
*فلا حيٌّ إلا عن حياتي حياته وطوع مرادي كل نفس مريدة*
*وكلهم وعن سبق معناي دائر بدائرتي، أو وارد من شر يعتي*

وقد فسّر كشف الجمال المطلق بـ(الليس)، أي حالة العارف(٤٨) ببصيرته، وذوقه، وهي من تقاليد السنة، وفي ذلك يقول:

وصرح باطلاق الجمال، ولاتقل      بتقييده ميلاً لزخرف زينة
فكل مليح حسنه من جمالها      معار له، بل حسن كل مليحة
وكل صباً منهم الى وصف لبسها      بصورة حسن لاح في حسن صورة
وماذاك إلا أن بلت بمظاهر      فظنوا سواها، وهي فيها تجلت
وتظهر للعشاق في كل مظهر      من اللبس في أشكال حسن بديعة

## الهوامش

(١)- انظر للكاتب في مجلة المعرفة: -الروح والنفس- العدد ٣٢٩؛ و- الوجود والعدم-، العدد ٣٣٢؛ و- الخير والشر-، العدد ٣٤٠؛ و-الطبيعة والذات-، العدد ٣٤٥؛ و-الحرية والضرورة- العدد ٣٥١؛ و-المثال والواقع-، العدد ٣٥٨؛ و-المادة والاستعداد-، العدد ٣٦٢؛ و-الزمان والمكان-، العدد ٣٦٨.

(٢) لسان العرب، لابن منظور، طبعة صادر بيروت، ١٣٢، ص٣٢٦.

(٣) و (٤)- كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، طبعة صادر بيروت، جـ١، ص٢و٣؛ وقد سكت أبو البقاء الكفوي في الكليات عن التعريف بأي من الفن، والجمال، فاقتضى التنويه.

(٥) و (٦)- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٨٣، ص١٤٠..

(٧)- المعجم الفلسفي، مراد وهبة، مصر ١٩٧١، ط٣، ص١٩٨.

(٨)- قاموس لالاند، ط١١، باريز ١٩٧٦، ص ٧٩، ٨٠..

(٩)- لسان العرب، السابق الذكر، م١١، ص١٢٣.

(١٠)- المعجم الفلسفي، لمجمع اللغة العربي، السابق الذكر، ص٦٢.

(١١) المعجم الفلسفي، لمراد وهبة، السابق الذكر، ص١٥٠.

(١٢)و(١٣)- قاموس لالاند، السابق الذكر، ص١٠٩, ١١٠.

(١٤)- تدور محاورة (هيبياس الأكبر) حول شخصية السوفسطائي، وحرصه على الخيرات الآنية، والشرف؛ وفيها يطرح (أفلاطون) موضوع الحب، والجمال.. ورغم أن (الجمال) فيها ماهية، أي مثال أو فكرة، ومفصول عن الأشياء الجميلة، فان المسحة الواقعية، والحياتية تصبغ التحليلات فيها؛ أن (الجمال) في المحاورة هو تارة الملاءمة وماهو موافق، أو هو النافع، والمفيد، أو هو اللذيذ الذي منشأه الـ سمع، والبصر؛ وهذا النوع من الجمال، أي اللذيذ هو أكثر الخيرات براءة؛ ناهيك بأن (أفلاطون) لاينسى أن يغمز السوفسطائيين بأن (الجمال) ليس في الاقتناء، أي جمع الأشياء الجميلة، ولاهو في الحرص على الشرف، أو التباهي به.

(١٥)- في محاورة (فيدروس) يذهب (أفلاطون) الى أن الروح حبيسة الجسم؛ وتتمزق في صور الجمال تحن الى وطنها القديم؛ وأن جدلية الحب هي جدلية معرفة؛ وفي محاورة (المأدبة) يؤكد (أفلاطون) أنه لايوجد شيء يضفي على الحياة أي قيمة، قدر مايضفيه عليها الجمال الخالد..

(١٦)- الجدير بالملاحظة أن (الجمال)، كمثال خالد هو آخر أنواع الجمال؛ وهو أيضاً زهوة (الخير، والحق)، وتفتحهما؛ كما أنه على مستوى واحد معهما، يتبادل معهما التأثير؛ ومع ذلك فان (أفلاطون) يذهب في -الجمهورية- الى تفضيل (الخير) على المثل الأخرى، ص٥٠٨، ٥١٧؛ لأن (الخير) هو أساس المعرفة، وأساس الحقيقة، رغم أن كلاً من المعرفة، والحقيقة جميل جداً..

(١٧)- يؤكد (أفلاطون) في محاورة (تيتيانوس) على أن الجمال يعطى، أو يوهب لكل من التزم حدود الطبيعة السوية؛ وأن (مايتناسب هو الخير، والجميل)؛ أو أن (من الجميل أن يحكم المرء حكماً صحيحاً)؛ ، أن (الحكم الصحيح، والعلم وأحكامه، هي كلها جميلة، وخيرة)..

(١٨)- الشعر في رأي أفلاطون يغذي العاطفة، ويقويها؛ ومن حيث أن غرض التربية، والتعليم هو حذف العاطفة، فان الشاعر اذا استطاع أن يطبع شعره بطابع الحق، والخير، والجمال، يحق له أن يبقى في المدينة، وإلا فيطرد منها؛ وقد طرد (أفلاطون) بالفعل شاعر اليونان هوميروس، بعد أن كلله بالغار..

(١٩)- يحمل (أفلاطون) في -الجمهورية- ،و-القوانين- على التراجيديا، المأساة؛ لأنها تظهر الأبطال النبلاء، الأماجد يشكون، ويتألمون على المسرح؛ الأمر الذي يضعف الروح عند الجمهور؛ اذ يدفع الجمهور الى أن يعتاد مثل هذه الشكاوي، فيضعف شعوره، وتضعف روحه.

(٢٠)- الكتاب: ك٤، ف١.



(٢١)- ماوراء الطبيعة، ك١٣، ف٣.

(٢٢)- نفس المصدر، حيث يقول: -ان الأشكال العليا للجمال هي: مطابقة القوانين، والتناظر، والتحديد؛ وهي بالدقة التي نجدها في العلوم الرياضية، وكأن هذه الأشكال أسباب أشياء كثيرة: ان العلوم الرياضية تعالج، بل تقوم الى حد ما على سبب واحد، هو (الجمال). -ك١٢، ف٣.

(٢٣)- السياسة، ك٧، ف١٢.

(٢٤)- الأخلاق الى نيقوماخس،ك١، ف٣.

(٢٥)و(٢٦)و(٢٧)- هذه الآراء نجدها في كتاب الشعر، البويطيقا لأرسطاليس، حيث يحلل أرسطاليس في الأساس فنية التراجيديا المأساة، ثم الملحمة..

(٢٨)و (٢٩)و (٣٠)- فنون الاسلام، لزكي محمد حسن، مصر، ص٦٧٢.

(٣١)و (٣٢)- دعوة الى فلسفة الفن العربي، المعرفة آب ١٩٦٣، ص٩٣، ٩٥.

(٣٣)- جمالية الفن العربي، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٩، ص٤٨.

(٣٤)- كما في (لزوميات) المعري، و(مقامات) الحريري، والهمذاني وغيرهم.

(٣٥)- وان طلائع المسرح العربي كانت بالأمس مسجوعة، ثم تحرر المؤلفون من السجع.

(٣٦)- وقد فصّل الفارابي القول في ذلك في كتابه الموسيقي الكبير، وغيره.

(٣٧)- وقد فُسر (التكرار) في الزخرفة العربية تفسيرات مختلفة، سواء بارجاعه الى مبدأ الترابط

اللانهائي، أو الى كراهية الفراغ، أو الى رتابة الحياة في البيئة الصحراوية، أو أيضاً التسهيل الصنعي لتطبيقات الصناعات وغيرها.

(٣٨)و (٣٩)- سبق أن عرّفنا بآراء أفلاطون، وأفلوطين، وأيضاً الفارابي في ذلك..

(٤٠)- آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٦..

(٤١)و (٤٢)- السياسة المدنية، ص٧١، ٨٤..

(٤٣)- تحصيل السعادة، ص٢.

(٤٤)يقول الفارابي في كتابه (التنبيه على سبيل السعادة): - الشجاعة خلق جميل، وتحصل بتوسط في الاقدام على الأشياء المفزعة، والاحجام عنها؛ فالزيادة في الاقدام عليها يكسب التهور، والنقصان يكسب الجبن، وكلاهما خلق قبيح؛ وكذلك السخاء، الخ.. ص١١..

(٤٥)- التنبيه على سبيل السعادة، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٦، ص١٩و ٢٠؛ في حين أن الصناعات التي مقصودها تحصيل (النافع) صنفان: ١- قسم يتصرف به الانسان في البدن، مثل الطب، والتجارة، والفلاحة، وسائر الصنائع؛ و٢- قسم يتصرف به الانسان في السير أيهما أجود، أي الأخلاق والسياسة المدنية..

(٤٦)- وميزة ابن الفارض أنه شاعر موهوب، وانه في أدبه الصوفي اقتصر على مزاولة الشعر دون النثر، وتعتبر قصيدتاه التائيتان، التائية الكبرى المعروفة بنظم السلوك، والتائية الصغرى من عيون الشعر الصوفي لما حوتا من بديع المعاني، مع التفنن بأساليب القول الشعري في ذلك..

(٤٧)- وقد سادت الرمزية في لغة ابن الفارض، وديباجته الشعرية؛ اذ اصطنع ترجمة أفكاره الصوفية، ومواجيده الذوقية عدة رموز، مثل (المحبوب)، بكل سلوكاته في الوصال، والهجران؛ ثم (الخمرة)، حانها، فتيانها، سمارها، كأسها، شربها، رياها، سكرها، وطربها الخ..

(٤٨)- وذلك أن (المعرفة) في نظر ابن الفارض، انما تأتي عن طريق القلب.. وهي معرفة كشفية، وذوقية، وكانت قبساً في النفس، قبل أن تتصل النفس بالجسم، وتعاني أدران المادة التي تفصلها عن الحقيقة بحجب كثيفة، تصير (النفس) تستعين عليها بالحبّ؛ فالحب في السلوك يساعد (المعرفة)، والمعرفة تساعد (الحب)..

وصور (خيال الظل) من الأمثلة التي استعان بها ابن الفارض لتصوير أن (النفس) مصدر المعرفة؛ ولذلك شبّه (النفس) بلاعب (خيال الظل) الذي يطرح الخيال على ستار الحواس الجسمانية، إلا أنه يظل محجوباً:

فطيف (خيال الظل) يهدي اليك في ... كرى اللهو ماعنه الستائر شقّت
ترى صور الأشياء تجلى عليك من ... وراء حجاب (اللبس) في كل قلعة..

## الدراســات والبحــوث

# القانـون الطبيعـي وأثـره في سـلطة الـزوج والسـلطة الأبـوية

عبد الهـادي عباس



***١ - مقدمة عامة: في المنظومة التشريعية لكل بلد، يوجد نوع من المزج، قل ذلك أو كثر، بين قوانين أو أحكام تنتسب إلى الفكر الديني أو إلى الاعراف القبلية وأخرى تنتسب إلى القانون الوضعي والذي قد يشير إلى القانون أو الحق الطبيعي، ويبدو هذا واضحاً في بعض الأحكام الدستورية التي غالباً ما تشير في بعض البلدان، إلى القداسة والحقوق الطبيعية وإرادة الله الخ...***

---

عبد الهادي عباس: محام وباحث من سورية، صدر له العديد من الكتب في القانون، كما صدر له العديد من الكتب المترجمة عن الفرنسية. من مؤلفاته: «العنف والمقدس»، «الحريم السياسي».

وكمثال على ذلك المنظومة التشريعية في البلدان العربية ومنها على سبيل المثال المنظومة التشريعية في سوريا التي يستمد فيها قانون الأحوال الشخصية، أحكامه من الشرع الاسلامي المستند إلى الوحي الالهي، في حين يشير الدستور إلى قداسة بعض الحقوق رغم أنه يستوحي احكامه من اعلانات حقوق الإنسان وبعض الأنظمة الوضعية وكمثال مبسط على هذا المزج ما نصت عليه المادة الأولى من القانون المدني السوري في حكم عام على سريان النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو فحواها، وإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى مبادىء الشريعة الاسلامية، فإذا لم توجد فبمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى القانون الطبيعي وقواعد العدالة.

وهكذا يعترف القانون المدني الوضعي في سورية بوجود قانون طبيعي له مبادئه، وإنه ينبغي تطبيقه حسب التسلسل الوارد في هذا النص اليتيم حول القانون الطبيعي والذي لم يتكرر في قانون آخر، كما لم يرد في الدستور الذي أكد على الحرية بأنها حق مقدس . . . فهل يعني بذلك ، إن الحق المقدس هو حق طبيعي والعكس بالعكس؟ . . وإذا كان من البداهة بمكان للقداسة ايحاء دينياً كما يدل على ذلك اللفظ، فإن المشكلة باعتبار الحرية حقاً مقدساً في دستورنا، واعتبارها حقاً طبيعياً في شرعة الأمم المتحدة ودساتير أخرى، هذه المشكلة أثارت ولاتزال تثير خلافات فكرية وبحيث لايزال بعض الفقهاء[١] يصر على أن الحق الطبيعي غير وارد في الشريعة وكذلك الحرية وبخاصة منها الحرية الأساسية، حرية الاعتقاد التي هي أهم الحريات في القانون الطبيعي.

١ - انظر - د. محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه السلفية ص ٦٦ - ط دار الفكر سنة ١٩٨٨ .

إن القرآن الكريم في كثير من نصوصه أشار إلى ما يوحي بحرية الإنسان وإنه لا إكراه في الدين. وأشار إلى منح العقل للإنسان ليتدبر وسائل حياته وشؤونه وأجاز لهذا الإنسان أن يستعمل هذا العقل في الوعظ والإرشاد والجدال وإقامة البرهان والدليل والامتناع عن التقليد الأعمى والتصرف في الشؤون الخاصة في أمور الحياة. ولكن آراء بعض المفسرين اتجهت بخلاف ذلك... وفي هذا نشأت الخلافات القديمة الجديدة حول الاجتهاد المباح بل الواجب أصلاً في الشريعة وحول ما إذا كان يجوز أو لايجور تعدي بعض الحدود لاسيما في نطاق الحدود الشخصية Droit de la personnalité، وهي الحقوق التي تحفظ للشخص مقومات وُجوده وتمكنه من الإفادة من نشاطه وهي حقوق لصيقة بالإنسان لاتنفك عنه أبداً تولد بميلاده وتظل تحميه إلى أن يموت وهي التي كثيراً مايطلق عليها مصطلح الحقوق الطبيعية أو الحقوق العامة أو الحريات العامة على أساس أنها تثبت لكل الناس دون تفرقة لسن أو لجنس أو لدين أو لجنسية وهي التي كانت الثورة الفرنسية اضفت عليها اسم الحقوق الطبيعية Droits naturels أو حقوق الإنسان Droits de l'homme على أساس أن الإنسان يستمدها من الطبيعة لمجرد كونه إنساناً، وأنها سابقة على وجود القانون الذي ليس له أن يحد منها مهما كان نوع هذا القانون ومرتكزه أو مصدره.

وفي نطاق حقوق الأسرة Droits de famille، التي تثبت للشخص باعتباره عضواً في عائلة وتقرر لتنظيم العلاقات التي تجمع بين الشخص وأعضاء أسرته... تشترك هذه الحقوق مع الحقوق السياسية في أنها لاتتحلل إلى مجرد مزايا لأصحابها فهي منحت للشخص كي يشبع مصلحته في دعم كيان الأسرة التي ينتمي إليها، إلا أنه يراعى في منحها كذلك وفي المكان الأول من الاعتبار صالح الأسرة نفسها التي هي أساس المجتمع كما يقول الدستور السوري في المادة / ٤٤/ منه.

إن حقوق الأسرة وإن كان لها قانونها الخاص في كل بلد، فإن بعض هذه الحقوق اكتسبت طابعاً دولياً نصَّت عليه شرعة الأمم المتحدة وخاصة بالنسبة لحقوق المرأة والطفل، وبهذا يبدو واضحاً وجود روابط عميقة بين مايسمى بالقانون الطبيعي الذي هو أساس حقوق الإنسان وبين كثير من حقوق الأسرة وبهذا وجدت روابط أساسيَّة في هذا النطاق وتجاور بين هذه الحقوق وبين الفكر الديني.

٢- ***حقوق الشخصية واشكالية قراءة النصوص الدينية في موقفها من القانون الطبيعي:*** تشابك النصوص الدينية مع القانون الطبيعي وبخاصة في قراءة بعض الفقهاء والمفسرين، يثير لشكالات جمة فمع تسليم الفقهاء بأن الله خلق للإنسان عقلاً هو أسمى ما فيه، وإن خالق هذا الإنسان في الكتب التي بلغها عن طريق الوحي إلى الأنبياء، دعا هذا الإنسان لاستعمال عقله لفهم أسرار الطبيعة وتدبير شؤونه الحياتية، مع ذلك يصرون من جهة أخرى على استبعاد هذا العقل عن التشريع بالنسبة لأحواله الشخصية بل حتى لتصرفاته الحياتية من مأكل وملبس الخ.

. . . «فكل من يدعي لنفسه حق وضع منهج لحياة الجماعة من الناس فقد ادعى الألوهية عليهم بادعائه أكبر خصائصها . . . وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذه إلهاً من دون الله . . . فالله وحده ينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية . . »[٢].

وكما كان الشأن في القرون الوسطى المسيحية حيث كان ينكر التيار الغالب من رجال الدين قدرة العقل البشري على التصرف بما يخالف النصوص المقدسة . . . . وكان يوجد في ذلك الحين فقهاء مسلمون يؤكدون على حرية العقل ودوره . . . فإن التطور في العالم الإسلامي قد اتجه بعكس ما اتجه الحال في الغرب . . . فأرسى فقهاء بارزون منطقاً يقوم على انكار السببية في الطبيعة والعالم لحساب/ جبرية «شاملة تمثل غطاء ايديولوجياً

---

٢- معالم في الطريق - سيد قطب - ص ٨١

للجبرية الاجتماعية والسياسية في الواقع. . » فالله سمى الأسماء وانزل الشرائع وأحل الحلال وحرم الحرام وفرض على عباده أن يلتزموا بما شرع ويحكموا بما انزل وإلا كفروا وظلموا»[٣].

وهكذا فإن مسيرة النهضة الأوربية التي قامت على أساس تحرير العقل من سلطة الاحتكام إلى النصوص التي تحتكر الكنيسة تأويلها وفهمها، قد أدت إلى تعميق مفهوم الحق الطبيعي الذي تطور إلى حقوق الإنسان واستعباد سلطة الدين. . . لكنها بقيت غريبة عن المجتمعات الاسلامية التي رغم أنه ثابت ومعروف ان الدين الاسلامي دعا إلى الاحتكام للعقل وإباحة الاجتهاد ونفي وجود كهنوت خاص يحتكر معرفة الحقيقة، أفرزت هذه المجتمعات ما يسمى بفقهاء السلاطين الذين فرضوا أنفسهم بدعم من سلاطينهم كهنوتاً، احتكر تفسير النصوص ودفع كل من يخالف رأيه بأوصاف تكرس التبعية والعمالة والخيانة للدين والوطن. . . فالنصوص الحرفية كما يفسرونها تنفي القانون الطبيعي في شأن حقوق الشخصية. وهي أزلية خالدة. . وليس للعقل الذي خلقه الله في الإنسان أي دور في هذا النطاق. . . رغم اعترافهم بأن كثيراً من الأحكام الشرعية أقرت ما كان عليه الحال في الجاهلية دون أي تعديل. . . وكمثال على ما يقوله بعض الفقهاء من أساتذة الجامعة المعتدلين قول أحدهم[٤] في مقدمة كتابه: «. . . لو ترك الإنسان إلى طبيعته كما ترك سائر الحيوان، لكان بصدد أن يتدافع الكثيرون من أفراده على امرأة واحدة. . ولكان كل واحد منهم محاولاً بكل قوته وبما وهبه الله من واسع الحيلة أن يستخلصها لنفسه اشباعاً للأنانية التي جبل عليها. . . ولو أن الله ترك الإنسان إلى طبيعته لقلت عناية الإنسان بذراريه. . فترك الإنسان إلى طبيعته ذريعة إلى الظلم والتحاسد وترك رعاية الذراري. ومن أجل ذلك كله شرع الله على لسان انبيائه. . . ولولا هذا

٣- د. يوسف القرضاوي - الصحوة الاسلامية - بين الجمود والتطرف - دار الشروق ص ٢٦.

٤- محمد محي الدين عبد الحميد - في كتابه الأحوال الشخصية في الشريعة الاسلامية ط ١٩٥٨ - مصر. وهو مجموعة من محاضرات القاها على طلبة السنة الثالثة في مدرسة الحقوق العليا بجامعة الخرطوم.

النظام الذي جاءت به الشرائع لتكفل حق كل من الزوجين ولتضع العلائق بينهما حدوداً لما أمن أحدهما عدوان صاحبه عليه وظلمه اياه . . .»

وهكذا برأي هذا الفقيه، لا يكفي العقل الذي خلقه الله لأن يضع لنفسه تشريعاً مناسباً ولايمنعه من الاعتداء والظلم والفساد الخ . . متناسياً أو ناسياً أن الحيوانات والطيور وحتى الهوام نظمت حياتها وعلاقاتها وواجباتها العائلية بما يحول دون هذا . . . وبرعاية ذراريها بكل ايثار وعطف ومودة .

من هنا يتبين أن فكرة القانون الطبيعي تتعارض مع آراء الفقهاء الذين لايقرون بقدرة الإنسان على إدراك حقوقه وتنظيمها، و بذلك يبدو كأن هنالك قطيعة بين هذه الفكرة وبين الفكر الديني وهذا ما نلحظه في مجتمعاتنا التي لم تستطع حتى الآن خلق المناخ المناسب لتعايش الفكرتين وجدالهما في نطاق من حرية الحوار وتقبل اختلاف الرأي الأمر الذي أدى ويؤدي إلى ما يشاهد على الساحة العربية والاسلامية من تصرفات خطيرة تشل مسيرة التقدم وترجع بالشعب القهقرى إلى قرون مضت من التخلف والبؤس .



٣- *التعريف بالقانون الطبيعي وملامح تطوره:* لقد مر مفهوم القانون الطبيعي في أطوار تبعاً لتطور المجتمعات البشرية . وهو وإن كان من حيث التسمية يعتبر حديثاً نسبياً، إلا أن أفكاره ومضامينها يمكن تلمسها في كثير من الحضارات التي عرفتها البشرية بصيغة أو بأخرى، لاسيما وأنها مرتبطة بالضمير الإنساني وبتوق الإنسان إلى الحرية والتكامل . وإذا كان لا يتسع المجال هنا لعرض مفهوم الحق والنظريات المختلفة بشأن نشوء الحق والقانون، فإن هنالك حقائق لابد من الإشارة إليها بدئياً وهي أن الأسرة كانت الخلية الأولى في البنيان الاجتماعي وإنها تطورت لتصل إلى الدولة . . . الخ . . وان وجود السلطة ونشأتها في الأسرة وفي الدولة كانت من المسائل التي شغلت الأفكار وتشعبت فيها المذاهب والآراء . فإذا كان وجود جماعة من البشر في رقعة معينة من الأرض حدثاً واقعياً لامجال للجدل فيه، فإن انتظام هذه الجماعة في أسر ثم في دولة أو بكلمة أخرى،

خضوعهم إلى نظام أو تنظيم أو سلطة يطيعونها، كان ولايزال محلاً لنشوء آراء ومذاهب تتدرج من مذهب الحق الإلهي إلى مذهب الحق الآلهي فوق الطبيعي إلى مرحلة العناية الالهية إلى المذاهب الاجتماعية الكثيرة في نشوء السلطة ومن أبرزها السلطة الأبوية التي ترى أن الدولة كانت في أول أمرها اسرة، يتمتع رئيسها بالسلطة الأبوية على سائر أفرادها ثم تكاثر الأفراد وأصبحوا أسراً متعددة فتألفت منهم مدينة إن كانوا حضراً، وقبيلة إنْ كانوا بدواً رحلاً ولكن هذه الأسر بقيت خاضعة لسلطة رب الأسرة القوية المهيبة الذي ورث الزعامةَ كابراً عن كابر . . . ولكن كيف نشأت السلطة وكيف نشأ الحق؟ كل ذلك كان حواراً لآراء ونظريات جمة ومتناقضة أحياناً، وربما كان من أبرز هذه النظريات تلك التي تقوم على فكرة التعاقد أي (أن نشوء السلطة في الأسرة وفي الدولة كان نتيجة عمل واع اختياري صدر عن أفراد كانوا يعيشون في حال العزلة والفوضى فاتفقوا على الانتقال إلى حال الاجتماع والتنظيم. ومع اختلاف أصحاب هذه النظريات في تصورهم للطبيعة التي وجد فيها الإنسان قبل الإنتقال إلى التعاقد الإجتماعي، فقد اتفقوا على أن البشر انتقلوا من حال الفطرة إلى حالة التنظيم بطوعهم ورضائهم وبعقد اجتماعي توافقوا عليه . . . الخ . . واقتضته الطبيعة التي وجد الإنسان فيها ضمن جماعة لايستطيع العيش بدونها . . وفي تلمس الباحثين لفكرة القانون الطبيعي . يرجعون إلى تصورات حول بدء الخليقة ونشأة الإنسان وتطور أفكاره ومثله، وفيه هذا تتلاقى أفكار وأقوال أناس مستنيرين في زمنهم نسبيها كل حسب تصوره إما لذاته أو لآلهة رأى أنه لابد من أن تكون موجودة . . . ومن هنا تشابهت أقوال (بوذا): «اذهبوا إلى كل بقاع الأرض ولقنوا الجميع هذا الدرس . . . أكدوا لهم أن الفقراء والضعفاء والوضعاء والأغنياء وعلية القوم كلهم سواء» مع أقوال (أخناتون) «كل الأشياء هي عناق بين طين أرضي وروح أساسها نار سماوية» مع أقوال (زرادشت) «إن فهمنا لاخوتنا بالإنسانية – وعد بالعدالة والتعاون والإيمان

والسعي وراء الكمال - هو محاولة منا لمعرفة الله»، مع أقوال (ألبيان) في الدايجست: «بمقتضى الحقوق الطبيعية جميع الناس متساوون» مع ما أوردته مؤسسة (جوستنيان): «بمقتضى القانون الطبيعي يخلق جميع الناس أحراراً» مع قول عمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً. . . »الخ

كل هذه الأقوال وأمثالها كثير يصب في نطاق مفهوم القانون الطبيعي، ومع ذلك يحاول الباحثون استجلاء تاريخ فكرة هذا القانون بما يبرزونه من نظريات وآراء الفلاسفة ومن هؤلاء على سبيل المثال الفيلسوف الرواقي الروماني / شيشرون/ [١٠٦ - ٤٣ ق.م] الذي رأى أن: هنالك في الواقع قانون حق - أي العقل الصواب الذي يراعي الطبيعة. ينطبق على جميع الناس ولايتغير فهو أزلي.. ولايحق للناس نسبهم قوانين وضيعة تشوه هذا القانون، كما وأنه لايحق تحديد هذا القانون أو حصر تطبيقه، وأنه لايحق تحديد هذا القانون أو حصر تطبيقه، وأنه لمن المستحيل الاستغناء عنه. . » . . وينتج عن هذا القانون في نظره: إن الناس متساوون، وفي هذا يقول في كتابه الجمهورية (ظهر عام ٥١ ق.م): «يتضح من جميع مناقشات الفلاسفة أمر هو الأهم - اننا خلقنا للعدالة، وأن الحق يستند لا إلى أي إنسان بل إلى الطبيعة. . وليس من شيء هو أقرب مشابهة لأي شيء آخر كما نحن جميعنا بجميعنا». ويشرح شيشرون القانون الطبيعي ويعرفه بقوله «القانون الصحيح هو العقل السليم المنسجم مع الطبيعة لايتغير ولايزول، يأمر الناس بواجباتهم فيمنعهم عن ارتكاب الجرائم، وهو وإن أثر على الأخيار من الناس فلا يؤثر على الأشرار منهم. . لايستغنى عن هذا القانون بقانون آخر. . . ولايحق للشعب وللمجلس الشيوخ أن يحررنا من سيطرة هذا القانون. . . إن القانون الذي يفسر ذاته. . ولايكون قانوناً في أثينا وغير قانون في روما. . . أو قانون اليوم وغير قانون غداً. . . إن جميع الأمم في جميع العصور يلزمها القانون الواحد الأزلي. . . وكما أن هنالك

رباً واحداً مشتركاً بين جميع الناس حاكماً وسيداً، فهو الذي يسن هذا القانون.. وان من يتمرد عليه فهو خارج على نفسه ولأنه بفعله هذا يتنكر لطبيعة الإنسان...» الخ[٥].

وقد ورثت الكنيسة المسيحية فكرة القانون الطبيعي - ولكنها أدخلت فيه بما يتلاءم مع المنظور الديني ومفاهيمه للعدل، وفي هذا يقول القديس أوغسطين: ليس القانون قانوناً إلا إذا كان عادلاً... فشرعية القانون تعتمد على كونه عادلاً، بيد أنه في الأمور الإنسانية يقال إن أمراً عادلاً عندما يتناغم حقاً مع قاعدة العقل، وأولى قواعد العقل هو القانون الطبيعي وهكذا تكون جميع القوانين المعتمدة من قبل الإنسان والعقل بقدر ما تستنبط من القانون الطبيعي، وإذا ما كان قانون إنساني مخالفاً بأي تفصيل للقانون الطبيعي فإنه لايبقى شرعياً، بالأحرى يصبح تشويهاً «للقانون».

وهنا يرد التساؤل عن علاقة القانون الطبيعي بالدين. وإذا كانت مثل هذه العلاقة قد وجدت فهل استمر وجودها وإلى أي مدى؟ كجواب على هذه المسألة يمكن القول بدئياً إن فكرة القانون الطبيعي شأنها شأن فكرة القانون بصورة عامة بخصوص ارتباطها بالدين، إذ من المعلوم أن الإنسان القديم بصورة عامة كان يسند أفعاله ومؤسساته التي يقيمها إلى قوى خارقة ماورائية أوحت إليه بهذه الأفعال أو وضعته في مركزه ومن هنا أسند حمورابي شرائعه إلى الإله الشمس الذي أوحى له بها كما أن الملوك الطغاة وغيرهم اضفوا على أنفسهم صفة مبعوثي العناية الالهية إذا تواضعوا ولم يعتبروا أنفسهم آلهة.

وفي هذا الشأن يلوح من آراء فقهاء القرون الوسطى حول القانون الطبيعي إن هنالك صلة صحيحة بينه وبين الفكر الديني وفي هذا جاء قول القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٢) في مؤلفه الشهير بالمجموعة اللاهوتية، نظرية في القانون الطبيعي حيث يفسر طبيعة الإنسان وعلاقته

٥- انظر د. ملحم قربان - القانون الطبيعي - ص ٣٩.

بالله والطبيعة معتبراً أن هنالك أربعة أنواع من الشرائع : أولها الشريعة الأبدية المنبثقة عن العزة الالهية والتي لم يعط لأحد أن يفهمها إلا الله والطوباويون الذين يعاينونه، وثانيها هي الشريعة الطبيعية التي يمكن للإنسان أن يتصل بها ويفهمها بواسطة العقل وهي الأخرى متولدة عن الحق الالهي ثم هنالك القانون الوضعي الذي سنه المجتمع ليخضع له أعضاؤه عبر ممثلهم الأمير الذي هو في الوقت ذاته صاحب السلطة المستمدة من الله . وهنالك قانون الهي وضعي سنه الله للإنسان وعممه في الكتابات المقدسة الموحى بها .

وعندما جاءت حركة الاصلاح الديني البروتستانتي في القرن السادس عشر، فإن روادها وإن كانوا غير سياسيين، كانوا يدعون اتباعهم إلى احترام السلطات القائمة . وكان لمبدأ البحث الحر الذي قالوا به أثره في نهاية القرن الثامن عشر في الحقلين الاجتماعي والسياسي . ومع أن كثيرين من دعاة القانون الطبيعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد نزعوا عن فكرة الحق الطبيعي صبغته الدينية وكان أولهم في ذلك غروسيوس (١٦٩٤ - ١٧٩٦) فإن غيره استمر يربط بين الحق الطبيعي وفكرة الدين . وإذا كان غروسيوس قد اعتبر أن الإنسان يعرف بطبيعته الاجتماعية والمدركة قواعد الحياة ومنها واجب احترام ممتلكات الغير وتنفيذ التعهدات والتعويض عن الأضرار الخ . . . فإن هذه المبادىء هي درع القانون الطبيعي وهو ما يعبر عنه بالعدالة ويمكن للعقل البشري ادراكها دون مساعدة الالهام أو الوحي الالهي . وحتى أن القانون الطبيعي يبقى هو هو حتى ولو لم يوجد الله . بل حتى الله لايقدر أن يغيره، ويقول : «كما أن الله لايقدر أن يجعل ٢+٢ لاتساوي أربعة كذلك هو لايقدر أن يجعل ما هو شراً مثلاً أن يكون شراً» .

إذا كان غروسيوس قد قال هذا في ذلك الحين عن الحق الطبيعي، وفي ذلك الحين أيضاً أخذ تعليم هذا الحق يتضاعف في كل أوروبا، فقد كان هنالك من يؤكد باصرار على ارتباط القانون الطبيعي بالدين وكمثال على ذلك أنه في سنة ١٧٧١ تم تأسيس كرسي للحق الطبيعي في المدرسة الملكية،

وألف (جوان جوتليب هينك) كتاباً بعنوان (عناصر الحق الطبيعي وحق الناس) أراد منه أن يضع في متناول الطلاب كتاباً تكون مهمته ترسيخ الحق الطبيعي بالفقه وقد وضع تعريفاً له: «إن الحق الطبيعي هو مجموعة القوانين التي شرعها الله للنوع البشري بواسطة العقل المستقيم، وإذا أريد اعتباره على أنه علم فإن الفقه الطبيعي يكون هو الطريقة العملية لمعرفة ارادة المشرع الأعلى كما تتضح عن طريق العقل القويم ولتطبيقها على جميع الحالات النوعية التي يمكن أن ترد»(٦).

في مقابل مثل هذه الأقوال كان هنالك من يؤكد على لزوم نزع الصفة الدينية بأي وجه كان عن مفهوم الحق الطبيعي وذلك في أواخر القرن الثامن عشر خصوصاً عند (كانت ١٧٢٤ - ١٨٠٤). حيث يقول عنه: «إنه قانون العقل والإدراك، ولم يعد القانون الطبيعي ذلك الشعور الداخلي بالعدالة وقواعدها والحكم الفطري على ما هو خير وعادل أو جائر وقبيح كصرخة (انتيجون) البائسة، ولا تلك الأشعة المنعكسة عن الحكمة الالهية - بل هو نتاج جهد الإنسان العقلي الذي يسيطر على القوانين الوضعية غير التامة أو غير المنطقية على قواعد العقل الذي يضع المبادىء الأساسية في المجالات المفقودة من القوانين الوضعية كما هو الحال في القانون الدولي.

وقد أدى التطور لتغلب النزعة الإنسانية وليصبح مفهوم القانون الطبيعي دائراً في فلك الأساس القانوني المجرد وليس في فلك الآداب فحسب، كما كان المعتقد القديم. وهذه الأفكار الجديدة عن القانون الطبيعي أوحت إلى رجال الثورة الفرنسية مبادىء حقوق الإنسان كما أنها أثرت إلى حد بعيد في التشريع الرئيس بعد الثورة حيث ورد في المادة الأولى من مشروع القانون المدني الفرنسي «أنه يوجد قانون عام لايتغير هو مصدر كل القوانين الوضعية وهو ليس إلا الادراك الطبيعي la raison naturelle الذي يحكم كل الناس». وهذه المادة وإن لم تثبت في النص النهائي في القانون

---

٦- الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر - بول هازار - ترجمة محمد غلاب وابراهيم مذكور - ١٩٥٧ - القاهرة.

لكنها تلقي ضوءاً واضحاً على كلمة القانون الطبيعي كما تصوره مفكرو الجيل الثامن عشر وهي تنسجم وتتوافق مع مبادىء عدد من فلاسفة هذا الجيل أمثال جان جاك روسو ولوك . . . الخ . التي تؤكد : «ان الله عندما خلق الإنسان فرض عليه ظروفاً قاهرة من الضرورة والمنفعة والرغبة ألجأته إلى حياة الاجتماع ، لعلمه أنه مخلوق لايصلح لحياة العزلة ، وجهزه بالإدراك والنطق كي يستمر عليها وينعم بها . وكانت الجماعة الأولى تقتصر على الرجل والمرأة وعنها نشأت الأسرة التي اشتملت على الأبوين والأبناء ، ثم أضيف إليها ، بعد ذلك ، الأسياد والعبيد الخ . . »

فهل السنة الطبيعية التي أشار إليها (لوك) معتبراً أنها الارادة الالهية هي سنة الله في خلقه التي أشار إليها القرآن الكريم ولن تجد فيها لسنة الله تبديلاً؟؟ . لقد خاض المفكرون الاسلاميون في مراحل مختلفة من التاريخ في هذه الأمور ونشأت تيارات مختلفة حول قدرة الإنسان ومدى حريته ، ولكن أحداً منها لم يتوصل للبحث بالحقوق الطبيعية على النحو الذي سارت باتجاهه في حضارة الغرب في العصر الحديث . والرأي السائد أن النظرية السياسية في الاسلام ، لامكان فيها للحقوق الطبيعية : «فطبيعة الحق الفردي في الشريعة أنه منحة منه تعالى لتحقيق المصلحة التي من أجلها شرع وليس صفة طبيعية للإنسان ، وإن الأصل فيه التقييد لاالاطلاق ، لأن الشريعة هي أساس الحق ، وليس هو أساس الشريعة الخ»[٧] وليس هذا فحسب بل إن «الاعتقاد انفعال قسري وليس فعلاً اختيارياً . . . وإذا تأملت ذلك اتضح لك مدى تهافت القول بحرية الاعتقاد ، تلك الكلمة الشائعة على السنة الكاتبين والباحثين اليوم والتي يعدونها مطلباً من أهم المطالب الإنسانية في عصر الحرية . . فمن هو هذا الإنسان العاقل الذي يملك أن يكون حراً في اعتقاده؟ وكيف . . . ؟»[٨] .

ومع وجود آراء مناقضة كثيرة ، قديماً وحديثاً للرأيين المشار إليهما ،

٧- د. فتحي الدريني - الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده - جامعة دمشق ص ٢٤ - ٢٥ .
٨- د. محمد سعيد رمضان البوطي - السلفية - دار الفكر - دمشق - ص٦٦ .

ومع تأكيد العديد من الفقهاء والباحثين على أن الاسلام قد عرف الحقوق الطبيعية وأن القرآن الكريم أكد عليها في أكثر من آية وأشار إليها عمر بن الخطاب في قوله : (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» وأشار إليها علي بن أبي طالب في رسالته لأحد عماله «لاتكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً» وكل هذا ينسجم مع الحقوق الطبيعية في أصلها التاريخي بأنها حقوق تلازم الإنسان بفضل طبيعته وبفضل كونه مخلوقاً أراده الخالق، يختلف بطبيعته مثلاً عن سائر مخلوقات الكون . . . . ومع أنه يتحصل من مثل هذه الأقوال توكيد على الحرية وعلى صفتها بأنها هبة سماوية لاهبة عفوية . . . وإن سوء استعمالها وممارستها خطأ وخطيئة معاً : خطأ إنساني، هو التنازل عن حق طبيعي، وخطيئة دينية، هو التصرف ضد إرادة الله في خلقه . . مع ذلك يبقى الفقهاء في أكثريتهم متمسكين بمثل تلك الآراء التي تنفي مفهوم الحق الطبيعي والتي هي عرضة للجدل والنقاش . . . وتصدى لها قديماً وحديثاً بعض أصحاب الأفكار النيرة مما لامجال للتوسع فيه هنا .

إن الجدل حول الحق الطبيعي والقانون الطبيعي كان ولايزال مرتبطاً بالفلسفة القانونية والحقوقية والسياسية وقد عبر بعضهم عن ذلك بالقول إن هذه الفلسفة ليست سوى القانون الطبيعي وقد كتب بحرف كبير . . . ونكتفي أخيراً بأن نشير إلى أن الفقه قد استقر في غالبيته على تعريف هذا القانون بأنه : مجموعة القواعد الثابتة التي توجد في أساس القوانين الوضعية والتي تترجم عن فكرة العدل . وهو يشمل المبادىء في جميع الأزمنة وجميع الأمكنة ومن هذه المبادىء مثلاً حق الفرد في أن تحترم حياته وحقه في حرية معتقداته والحق في تأسيس الأسرة والحق في العمل والحق في تملك الأموال والحق في اقتضاء تعويض من الأضرار والحق في أن يحترم الغير تعهداته التي تعهد بها، وغير ذلك من حقوق كثيرة أصبحت تدخل في نطاق ما يسمى بحقوق الإنسان وكل هذه المبادىء تقوم في الحقيقة على مبدأ أساسي هو مبدأ احترام شخص الإنسان، ذلك أن القانون قد وجد للإنسان، وهو يقصر عن بلوغ غايته إذا لم يحترم شخص الإنسان .

***٤- القانون الطبيعي الحديث وأثره في سلطة الزوج والسلطة الأبوية:*** إن ما يلفت النظر في تطور التشريع الحديث في بلدان العالم، تأثير هذا التطور في ميادين كانت تعتبر خاضعة لتقاليد وأسس لايمكن أن يتطرق إليها في التعديل طالما أنها مستمدة من أحوال دينية قديمة مستقرة ومن هذه الأمور حق الزواج والنسب والتي تشكل أهم الأقسام في حقوق الأسرة.

وإذا كانت أمثال هذه الأنظمة القديمة لاتزال راسخة في بلادنا التي ترتكز النصوص فيها على أحكام الشريعة الاسلامية وكانت التجارب التي لجأت إليها بعض الدول الاسلامية كتركيا وتونس قد حاولت المس ببعض هذه الأحكام الشرعية الموروثة.. إلا أن التجربة لم يقيض لها النجاح كما تصور أصحاب فكرة التعديل.

ولهذا بقيت التعديلات التي أدخلت في نطاق الأحوال الشخصية في مجمل البلدان الاسلامية محدودة جداً وهامشية وبقي الأصل هو الاستمرار على تطبيق الأحكام الشرعية مع خلافات طفيفة حسب المذاهب الفقهية الرئيسية التي تسود المجتمعات الاسلامية والتي جمد عليها الاجتهاد.. وليس هذا فحسب بل إن بعض الأحكام الاسلامية التي كانت في الأصل تعديلاً لبعض الاعراف الجاهلية واقراراً لبعضها كما هي، لم تستطع الغاء هذه الأعراف وتطبيقاتها العملية ومنها على سبيل المثال عدم توريث الابنة وإرادة المرأة في الزواج ... الخ.. الخ.



في بلدان الغرب المتقدمة تطور التشريع في شؤون الأسرة شأنه شأن التشريع في نطاق الحياة الأخرى، ودخلت مفاهيم القانون الطبيعي في هذا النطاق. ويلاحظ أن هنالك تحولات أكثر عمقاً من التحولات التي أحدثها التشريع المدني للثورة الفرنسية. والمفاهيم الجديدة التي تبدو في الاصلاحات الجارية في واقع مساواة الزوجين وفي حقوق الأولاد تجاه الآباء أو مساواة الأولاد الطبيعيين مع الأولاد الشرعيين، ليست مع ذلك، الحصيلة الوحيدة للتطور الاقتصادي والاجتماعي المعاصر والمتميز بالعمل وبتحرير المرأة كما

بتفجر الأسرة التقليدية الممتدة، وفي الواقع أصبح التطور الملحوظ يميز الأفكار التجديدية لأولئك الذين يعتبرون بحق كرواد للنظام القانوني الحديث والذين يطلق عليهم اسم أصحاب نظريات القانون الطبيعي الحديث . . .

وفي حدود هذا البحث عن فكر فقهاء القانون الطبيعي في موضوع الأسرة نتناول وجهين من أعمال مدرسة القانون الطبيعي هما : سلطة الزوج والسلطة الأبوية، ولانقتصر هنا على موقف وصفي خالص . ونعتقد أن في القاء مثل هذا الضوء على منحى التطور وآراء رواده لايشكل فائدة تاريخية فحسب، بل ان له فائدة مقارنة وعملية ترتبط بالفلسفة الحقوقية التي تبنتها مدرسة القانون الطبيعي في نطاق الأسرة وذلك كتتمة لما ذكرناه أعلاه . . . وسنحاول تبيان مدى التقاء هذه الأفكار مع تشريعنا الاسلامي في هذا الخصوص .



٥- *الزواج وسلطة الزوج*: كما لاحظنا من تطور نظرية القانون الطبيعي، كان اتجاه التطور في تخليص الفكرة من نطاقها الديني المستمدة مما وراء الطبيعة إلى اعتبارها حصيلة تفكير الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً، ولم تخرج عن ذلك كثيراً نظرية القانون الطبيعي في شؤون الأسرة والزواج عن هذا المنحى وقد بدا الاتجاه واضحاً لدى فقهاء القانون الطبيعي منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر باضفاء الصفة العقدية للزواج من جهة والتأكيد على مساواة الزوجين القانونية من جهة أخرى . وينطلق اضفاء الصفة التعاقدية على الزواج من اتجاه لفهم وادراك العلاقات القانونية بين الزوجين كحاصل أو نتيجة لنظام موضوعي هو نظام الطبيعة أو الخليقة فارضاً نفسه هكذا مع موضوعه وغاياته على إرادة الزوجين الفردية وباتجاه ترد فيه هذه العلاقات إلى ارتباطات تعاقدية في تكوينها وموضوعها ومدتها وانتهائها بارادة المتعاقدين فقط . وبعبارة أخرى يمكن القول إن فكرة الزواج عند فقهاء القانون الطبيعي كانت مسرحاً، إن لم نقل مشروعاً مختاراً، لإحلال ذهنية

تعاقدية محل ذهنية مؤسساتية سابقة. وتحت ستار هذه العملية التعاقدية التي أضفاها جل فقهاء القانون الطبيعي على الزواج ظهرت فكرة مفهوم الزواج الموقت ولمدة محدودة المماثلة تقريباً لفكرة زواج المتعة التي وجدت في الاسلام ولاتزال بعض المذاهب تقول بها، كما تعممت فكرة قبول الطلاق بارادة الزوجين المتبادلة، حتى ان بعض هؤلاء الفقهاء انتهوا إلى اعتبار الزواج المتفق فيه على عدم الانجاب هو زواج شرعي خلافاً لما توجبه الأديان[٩].

وإضافة إلى المنحى المشار إليه باضفاء الصفة التعاقدية على الزواج فإن هنالك اتجاهاً ثانياً كبيراً عند فقهاء القانون الطبيعي وهو التأكيد الدائم والواضح على لزوم مساواة الزوجين القانونية. ويترجم هذا الاتجاه، على المستوى الفقهي، عن تطور متميز للتكييف الخاص للشراكة الزوجية هذه الشراكة المتساوية ذات الأساس الطبيعي بل الالهي عند (غروسيوس) وعدد كبير من شراح أفكاره، وبذلك زعزع هذا الاتجاه من المنطق الذي كان يقول به بعض المؤلفين في خصوص الأسرة ولاسيما موضوع السلطة الطبيعية أو الالهية للزوج على زوجته والأب على أبنائه. ونوجز فيما يلي اتجاهات التطور التي قادها فقهاء القانون الطبيعي في موضوع الأسرة.

*أ- أساس السلطة في الزواج:* يمكن القول إن بحوث فقهاء القانون الطبيعي دارت ضمن ثلاث أطروحات يمكن تمييزها، ويتضح من دراستها إن إحداها لا تلبث أن تعصف بغيرها فترة ما، ولكنها جميعاً لاتزال موضع جدل رغم الفترات التاريخية لظهورها.

**أ - ١ -** الأطروحة التراتبية التقليدية، وهي الموروثة عن التقليد اللاهوتي المدرسي المؤدية للاهوت الاصلاحي ذي الأساس البروتستانتي،

---

٩- انظر في هذا الشأن - الجزء / ٢٠/ من وثائق فلسفة القانون - بحث الأستاذ Alfred Dufor المخصص لتعديل قانون العائلة ص ١١٠ - باريس - سيري ط ١٩٧٩.

وتنطلق من فكرية تبعية الكائنات البشرية الطبيعية أو الالهية. وقد دافع عن هذه الأطروحة (غروسيوس) ومشاهير شراحه في ألمانيا وهي كما تبدو من أقوال هؤلاء على نوعين: فقد قال (غروسيوس) وسانده عدد من انصاره في أولهما: إن السلطة في الزواج تستند على تفوق ورئاسة طبيعية من أحد الزوجين، الذي هو حسب المألوف، الزوج، وفي هذا يقول أحد الفقهاء البارزين في هذا الاتجاه Vattel (فاتل) في كتابه (مسائل حول القانون الطبيعي سنة ١٧٦٢): «يبدو واضحاً أن الطبيعة جعلت الرجل أكثر نظافة في كثير من الأشياء من النساء، انهم أكثر جدارة في الأمور الهامة وأكثر حزماً وأكثر قوة وأكثر شجاعة. ويبدو أن الطبيعة قد خصت المرأة لتعيش تحت حماية الزوج، وقد ولدت هذه الحماية التفوق الملحوظ. إضافة إلى ذلك، وكما أنه ضروري بالنسبة لمال شركة ما أن يكون فيها رئيس يدير الأمور، فإن الطبيعة تعين هذه السلطة الرئاسية للزوج وذلك باعطائها له خصائص أعلى من خصائص النساء: المزيد من الأهلية، المزيد من القوة، المزيد من الشجاعة... الخ.



وفي الاتجاه الآخر يرى بعض الفقهاء أن السلطة في الزواج ترتكز أساساً على إرادة الهية، هذه الإرادة التي منذ السقطة الأولى أخضعت المرأة لزوجها وهكذا فإنه بموجب القانون الالهي يصدر الزوج أوامره للمرأة وفي هذا الاتجاه يكتب فقيه الحق الطبيعي (فون والدكيرش) في تعليق له على (بوفندورف) في سنة ١٧١١ قائلاً: «ينبغي القول إن سلطة الزواج تتأتى من إرادة الله وأوامره نفسه - صانع الزواج - الذي عاقب حواء بعد خطيئتها الأصلية وذلك باخضاعها لزوجها».

بيد أن هذه الأطروحة التراتبية التقليدية التي دافع عنها عدد من رجال فقه القانون الطبيعي أخذت تتخلى عن مكانها شيئاً فشيئاً إلى الأطروحة الاتفاقية التعاقدية التي هي أكثر تمثيلاً من حيث النتيجة لمدرسة القانون الطبيعي المؤكدة على الأساس الاتفاقي لكل سلطة بشرية.

ب - ١ - الاطروحة الاتفاقية الحديثة التي قال بها عدد من الفقهاء وغالبية الشراح الألمان والمدرسة السويسرية ولوك . . . ويعتبر (بوفندروف) أبرز ممثلي هذه المدرسة والمدافع عن إزالة صفة القداسة عن كل سلطة أو سيادة لإنسان على آخر . . . وفي هذا يقول « . . . إن سلطة الإنسان على الإنسان بصفتها حقيقة أخلاقية، لايمكن أن توجد دون عمل بشري وعلى ذلك فليست كل امرأة ملزمة بإطاعة زوجها قبل أن تخضع برضاها الخاص لارادة هذا الزوج . . . » وهذا ما أيده فيه عدد من الفقهاء الذين كانوا أكثر اهتماماً بالاشارة إلى التجربة والاستعمال العام، و التفوق الجسدي والعقلي للرجل على المرأة، والملاءمة التي ينبع منها خضوع الزوجة الإرادي لزوجها . .



ومع تأكيد فقهاء القانون الطبيعي على أطروحتهم الاتفاقية فإن العديد منهم استمر على التأكيد على تفوق الرجل وفي هذا كتب (فليتشر) في كتابه عن مؤسسات القانون الطبيعي وحق الشعوب سنة ١٧٢٢ : «أنه من المناسب للرجل الحصول على بعض الولاية على زوجته، فالزوج هو في الواقع، يتحمل أعباء الزواج ويؤمن مصادر العيش ويضاف إلى هذا، أن الجنس النسوي طبيعياً وأخلاقياً هو الأضعف وأن المرأة كائن غير مستقر، وقابل للتغيير، بحيث أن النساء بصورة منتظمة غير مؤهلات لممارسة بعض السلطات كالادارة حتى لأعمالهن الخاصة». وهكذا كان جل رواد الحق الطبيعي الذين مع تأكيدهم على الأطروحة الاتفاقية يؤكدون على أسطورة التفوق، وبذلك كانت الأطروحة الاتفاقية عندهم تستخدم رافعة لاخلاء مخلفات السلطة الطبيعية للزوج وهذا ما يستخلص، بصورة خاصة، من ملاحظات بعض الشراح وفي هذا يقول بروبلوس Proelus أستاذ الفلسفة في جامعة (لايبزيغ) منذ بداية القرن الثامن عشر: «الأكثر عقلاً من الزوجين أن يمارس السلطة الزوجية طالما أنه غير صحيح ومخالف لكل منطق سليم أن توكل قيادة كائن عاقل ومنطقي إلى أهوج وغير مؤهل لذلك». ويقول زميله

ترور Treuer مؤكداً على المساواة الكاملة للطرفين في عقد الزواج: «ليس لأحد من بينهما أن يتخلص من الضعف ومن فقدان القدرة على الحكم أو من تربية الآخر، الحق بأن يقوده ويلزمه على الطاعة». فالاتفاق وحده هو قانون طرفيه «ولا يخالف القانون الطبيعي أن يكون لواحد بينهما، سواء أكانت المرأة أم زوجها مستقبلاً امكانية اكتساب السلطة في الزواج».

حـ-١- الأطروحة الوظيفية النفعية التي دافع عنها وولف Wolff ومدرسته بدءاً من ١٧٤٠ وفيليس Felice في موسوعته (١٧٧٠ - ١٧٨٠) وفيها يعارض انصار هذه الأطروحة حتمية السلطة في الزوج كي يتابع غايته المميزة - انجاب الأولاد وتربيتهم. لكنه يسمح هنا التمييز بين رأيين: أحدهما يرى أن الشركة الزوجية لاتكتسب بذاتها تأسيس أية سلطة، فجوهر الزواج لايتطلب تدخل أية سلطة... وكل أهدافه يمكن إدراكها دون تأسيس لأية سلطة بين الزوجين وأن المساواة بينهما سوف تنتج ذات المزايا بالنسبة للشركة الزوجية.



ويقول بعضهم: إن للزوجين سلطة متساوية، أحدهما على الآخر، لكن الزواج لكل شركة بين شخصين يمكن أن تتطلب في حالة التشارك بين الطرفين اللذين تتألف منهما اسناد سلطة تقرير معينة لأحد الزوجين تبعاً للتخصص في الأمور المطلوب تسويتها، تارة للزوج، وأخرى للمرأة... وفي هذا يكتب (وولف) في كتابه الحق الطبيعي: «ليس للزوجة طبيعياً سلطة أقل من زوجها بالنسبة لكل الأعمال المتعلقة بالانجاب وتربية الذرية وفي الحياة المشتركة وتكاليف الزواج.. الخ» وبذلك أحل السلطة الزوجية محل سلطة الزوج.... ويقول: تسمى سلطة زوجية antouté ronjugale السلطة التي تتولد من تشكل الشركة الزوجية وهذه السلطة متبادلة بين الزوجين. وفي هذه الحالة وحدها يمكن الحديث عن سلطة الزوج.. ويقول: إذا تباينت الآراء بالنسبة للأمور التي تهم الشراكة الزوجية فإنه يجب التمسك بما أثبت بالنسبة لحالات التساوي في التصويت.. وإذا

اختلفت الآراء فإن سلطة التقرير ينبغي أن تعود للزوج، أو ينبغي الرجوع إليه في بعض الحالات، والرجوع إليها في البعض الآخر. . وهذه السلطة ينبغي أن تكون مؤسسة باتفاق مميز بين الزوجين وأن تمارس وفقاً لهذا الاتفاق. .

ويثني عدد من الفقهاء على القول بأنه ليس للرجل دائماً قوة من الجسد والروح أكثر من المرأة ويؤكدون على أن الانجيل لم يقصد الغاء العقد ويضرب أحد الفقهاء البارزين (باربيراك) مثلاً عن حالة الملكة التي تتزوج من أحد رعاياها الأمر الذي يكفي لاثبات أن الطبيعة لم تمنح الرجل بالمطلق سيادة على المرأة. فالزواج بطبيعته هو عقد لاسيما فيما لايمنعه القانون حيث تكون الاتفاقات الخاصة بين الزوجين هي المحددة للحقوق المتبادلة. وقد فصل بعض الموسوعيين المسيحيين في هذا الموضوع معتبرين أنه يصعب البرهان على أن سلطة الزوج تأتي من الطبيعة، لأن القول بذلك يخالف المساواة الطبيعية بين البشر وليس الرجل دائماً أكثر قوة وأكثر حكمة وسلوكاً أعلى من المرأة وأن مفهوم الكتاب المقدس عن العقوبة الأزلية لا يسوغ فرضه كقانون وضعي وعلى هذا ينبغي القول بصورة شرعية أنه لايوجد تبعية في الشركة الزوجية سوى تبعية القانون المدني ولهذا لاشيء يمنع عقد اتفاقات خاصة عندما لايحدد القانون الطبيعي ولاالدين ما يناقضه. وبذلك تم التأكيد على الوظيفة النفعية وعلى المساواة القانونية بين الزوجين في وجود حق لكل من الزوجين لاصلاح الآخر بالنسبة للأخطاء المنزلية، وهي الأرضية الأكثر حساسية والتي كانت خلال قرون طويلة تندرج في عداد سلطة الزوج.

**٦ - *المقارنة بين فكرة القانون الطبيعي والفكر الديني في موضوع سلطة الزوج:*** إذا انتقلنا من اطروحات فقهاء القانون الطبيعي التي تطورت لتصبح حقاً من حقوق الانسان وحاولنا تلمس موقف الفكر الديني المحض من سلطة الزوج تجاه المرأة، فإننا نلاحظ أن هذا الفكر يشدد على اعتبار أن الرجل أسمى من المرأة، وإذا كانت الديانات ومنها المسيحية لم تميز

كثيراً بين الرجل والمرأة على الأقل من وجهة نظر روحية، وبخاصة في مسؤوليتها الفردية تجاه الخاص[١٠] لكن حالة الأخلاق والآداب كانت حاسمة بشكل شامل حيث أقامت الحضارة المسيحية في الغرب والشرق للمرأة مكانة أدنى ومختلفة عن مكانة الرجل . . .

وفي الإسلام ترتبط مفاهيم الزوج ببعض النصوص الدينية التي وردت في القرآن الكريم : «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله، واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً . . »[١١] . وقد توسع الفقهاء في شرح هذه الآية ، فاعتبروا أن الطاعة تعني إلزام المرأة بالاقامة مع زوجها في الدار التي يعدها وهذا الالتزام وصل في تفسيره في بعض الآراء إلى إجبار المرأة قسراً على بيت الطاعة . وفي بعض الآراء إلى الأمر بذلك دون الاجبار، ويستتبع ذلك أن تقر المرأة في المنزل فلا تخرج منه إلا بإذن زوجها وألا تسمح لأحد بأن يدخل منزله إلا بإذن منه وقد أفاض الفقهاء في تفسيرهم لهذه الأحكام في تبيان الحدود لهذه الطاعة . وبالنسبة لامتثال أوامر الزوج فقد توسع الفقهاء في ضرب الأمثلة عليه . . كما أشار الفقهاء إلى ولاية التأديب التي تتراوح بين الوعظ والضرب . . ومن سلطة الزوج على المرأة أنه إذا التمسها وجب عليها المبادرة إلى فراشه بشرط أن لا يكون عندها مانع شرعي كحيض ونفاس وقد روى البخاري عن أبي هريرة عن الرسول (ص) أنه قال : «والذي نفس محمد بيده لاتؤدي المرأة حق ربها حتى تؤدي حق زوجها ولو سألها نفسها وهي على قتب لم تمنعه»[١٢]

١٠ - رسالة القديس بولس إلى غلاطية - ٣ - ٢٣ .

١١ - الآية ٣٤ من سورة النساء .

١٢ - كتاب الأحوال الشخصية في الشريعة الاسلامية - محمد محي الدين عبد الحميد - ط - القاهرة ١٩٥٨ ص ١٤٥ .

وجدير بالذكر أن حقوق وولاية الزوج على الزوجة غير مفروضة بالنسبة لما لها من مال خاص - إذا كان لها مثل هذا المال - حيث تعتبر حرة التصرف به - وفي ماعدا ذلك فإن بعض المفسرين والفقهاء كل حسب عصره قد غالى في الحط من قيمة المرأة لدرجة يأباها الذوق السليم ومنطق الأخلاق، وحملوا النصوص المقدسة أكثر مما تحمل، وإذا كان بعض المتنورين في التاريخ الفقهي قد حاول تلمس ماينقض الاتجاه الغالب كما يتبين مثلاً من قول الجاحظ: «.... ولسنا نقول إن النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو أكثر، ولكن رأينا ناساً يزرون عليهن أشد الزراية ويحتقرونهن أشد الاحتقار ويبخسونهن أكثر حقوقهن... وإن من العجز أن يكون الرجل لايستطيع توفير حقوق الآباء والأعمام إلا بأن ينكر حقوق الأمهات والأخوال....». بيد أن مثل هذه البادرات بقيت هزيلة وبقي وضع المرأة مهمشاً رهن سلطة الزوج... وإذا كانت الاتفاقات الدولية وشرعة حقوق الإنسان والتطور العالمي قد مس كثيراً مؤسسات قديمة كانت تسبغ عليها صفات القداسة... إلا أن مؤسسة الزواج وسلطات الزوج على المرأة في المجتمع الاسلامي وفي مجتمعات كثيرة تستمد انظمتها في هذا الشأن من أفكار موروثة رغم محاولات بعض المثقفين من الرجال والنساء التصدي بحزم لبعض الاشكالات والأوضاع الخطيرة التي تعاني منها المرأة في هذه المجتمعات.

٧- *السلطة الأبوية في الأسرة:* إن نموذج الشراكة الزوجية ذات البنية التسلسلية بقي لفترة طويلة في كثير من بلدان العالم يدور في فلك الأفكار الذينية المقدسة، ولكنه تعرض لتيار القانون الطبيعي شأنه شأن كل سلطة، هذا التيار الذي اتجه - كما رأينا - لابعاد صفة القداسة عن هذا الميدان، وهذا ما يمكن استخلاصه من الأطروحات ذات الأساس الاتفاقي لكل سلطة والتي بذل فيها أصحاب نظريات القانون الطبيعي وجهة نظر بارزة كان لها دورها الكبير في التطور العام الذي أوصل إلى حقوق الطفل

في الأسرة والمجتمع وأصبح حقاً دولياً من حقوق الإنسان وصدرت بشأنه إعلانات وتصريحات واتفاقات دولية أصبحت صميم شرعة حقوق الإنسان، ونتناول فيما يلي اتجاهات القانون الطبيعي في نطاق السلطة الأبوية التي نشير إليها بايجاز وفق التسلسل الآتي:

١- فبالنسبة لأساس السلطة على الأولاد التي تمارس في الشركة الزوجية التي يشكل هؤلاء الأولاد مع أبويهما، كما لاحظنا في تطور فكرة فقهاء القانون الطبيعي، كنا أشرنا إلى الأسس التي تقوم فيها السلطة على ثلاث أطروحات، تراتبية، واتفاقية ووظيفية، وقد لاحظنا من العرض السابق أن الأطروحتين الأخيرتين احتلتا مكان الأطروحة الأول في عملية التطور، ونميز فيما يلي بايجاز عملية التطور هذه بالآتي:

أ- إن أولى الأطروحات، التي تتناسب مع الأطروحة التراتبية التقليدية لأساس سلطة الزوج، تعين كأساس لسلطة الآباء على الأولاد في نطاق الشركة الأبوية الطبيعية هذه الأطروحة ذات الأساس الطبيعي للسلطة الممارسة على الأولاد تنبع من الذرية التي كانت مفهومة عندئذ إما كحق على الشخص، وهي الأطروحة التي دافع عنها (غروسيوس) وتابعه على ذلك عدد من فقهاء القانون الطبيعي، وإما كحق على نتاج عمله أو كحق على ثمرات أمواله . . . وقد دافع عن هذه الاطروحة فقهاء القانون الطبيعي السويسريون، ومن هؤلاء بيليشودي Pillichody في كتابه (حق طبيعي من أب لابنه) حيث قال: «من صميم الزواج يتولد الأولاد الشرعيون كما يتولد من صميم الأرض، الحبوب والثمار والمراعي، ولكن، مع أن البشر ليسوا في يد الاله سوى أدوات عمياء، أتساءل: ألا يكتسبون مع ذلك بعده كأسباب ثانوية حقوقاً بصفتهم أسياداً على ما انتجوه بذاتهم؟ وأجيب على ذلك، بدون شك لأنه من غيرهم سيكون له حق في ذلك في حالة الطبيعة: وهذا هو أصل وأساس السلطة الأبوية»(١٣)

١٣- المرجع السابق - من وثائق فلسفة القانون رقم / ٢٠/ ص ١٢٠ - باريس - سيري ط ١٩٧٩.

هنالك نوع آخر من هذه الأطروحة ذات الأساس الطبيعي للسلطة التي تمارس على الأولاد هي السلطة التي تبنيها على طريقة كان أخذ بها (هوبز) حيث أكد على أن «الولد الذي سوف يولد هو أكثر من شخص في مكنة أمه التي لها وحدها الحق بتربيته أو عرضه . . .» وهذه الأطروحة ذات الأساس الطبيعي من سلطة الآباء على الأبناء، قد تعرضت إلى هجوم عنيف وبخاصة من (غروسيوس) و(بوفندورف) . . . وبنيت المعارضة أساساً على أنه لايمكن من عمل طبيعي تأسيس واقع من نوع أخلاقي، كما هي كل سلطة بشرية.

ب - أطروحة الموافقة والرضى، وهي أطروحة بدأت تأخذ مسارها منذ نهاية القرن السابع عشر حيث أخذ منحى البحث فيها ينطلق من مقولة أن سلطة الآباء تنبع حصراً أو أساساً من رضى الأولاد. وفي هذا الشأن أشار / هوبز/ إلى أن «هذا الحق لايتفرع من التناسل، بهذا المعنى الذي سيعود للآباء فيه حكم ابنائهم من واقع انجاحهم لهم فقط، بل إنه يتفرع من موافقة الابن الصريحة أو الظاهرة بأدلة كافية» [هوبز - اللغياثان - ط باريز ١٩٧١]. وقد عارض (بوفندورف) أطروحة (غروسيوس) المبنية على الأساس الطبيعي ورأى أن التناسل لايشكل سوى مناسبة وليس أساساً للسلطة الأبوية، لأن التناسل في رأيه ليس سبباً كافياً للسلطة التي تكتسب على مخلوق بشري . . . ذلك لأنه وإن كان الولد نتاج مادتنا الجوهرية، مع ذلك، وكما أنه يصبح شخصاً مماثلاً لنا وهو مساو لنا في الحقوق الطبيعية العامة لكل البشر، فإنه ينبغي ايجاد أساس آخر لاخضاعه لسلطتنا وهو يضيف إلى هذا الاعتبار شبه الميتافيزيقي - المميز اعتباراً اخلاقياً بيوريتانياً سوف يأخذ به بعض فقهاء القانون الطبيعي في القرن الثامن عشر أمثال باربيراك) الذي يقول: «إن عمل التناسل الذي له في العادة هدف التلذذ فقط المصاحب له، لايمكن أباً وأماً من الادعاء بموجب هذا وحده، أن يكون أبناؤهما ملزمين بطاعتهما». وقد بحث بعض الفقهاء عن مصادر أخرى

وفي هذا يقول (بوفندورف) إن الولد بصفته شخصاً معترفاً له بحقوقه الطبيعية، لا يمكن لأية سلطة عليه أن تستمد إلا من مصدرين: من جهة، ضرورة الحفاظ عليه، ومن جهة أخرى، وعلى الأخص، رضاه الخاص بذلك. ويعني هذا بصريح العبارة أن سلطة الآباء على الأبناء تستند في آن واحد على القانون الطبيعي الأساسي لبنيان المجتمع، وعلى الرضا الضمني أو المفترض للأولاد.

حـ - الأطروحة الثالثة، وهي الوظيفة النفعية التي لاتبني السلطة من على الطبيعة - التناسل - وعلى الرضى - الضمني أو المفترض للأولاد..
وفي رأي القائلين بهذه النظرية أن سلطة الآباء هي في الواقع تابعة للتربية التي يؤمنها هؤلاء الآباء لأبنائهم وفي هذا قال (توماسيوس) وسانده عدد من الفقهاء: «... إن السلطة الأبوية ليست سوى الوسيلة التي يمكن بموجبها للتربية أن تتحقق» وتتوقف هذه التربية عندما يصبح الأبناء قادرين على أن يدبروا شؤونهم بذاتهم وتنتهي بذلك حالة خضوعهم. وفي هذا كان (جون لوك) قد ذكر في كتابه (الجزء الثاني) عن الحكومة الصادر في ١٦٩٠: «إن السلطة التي يمتلكها الآباء على أبنائهم تنبع من واجب يفرض عليهم العناية بهم طالما هو في حالة ضعف الطفولة» ويقول: «إن علاقة الخضوع هذه (الأبناء للآباء) مماثلة للفائف التي يلف بها الأطفال التي تحميهم في ضعف طفولتهم. وعلى طول مراحل نموهم، يحل السن والعقل من هذه الأربطة التي تسقط أخيراً كاملة وتترك الإنسان حراً ليتصرف بذاته».

٨- ***تحديد صاحب السلطة على الأولاد في نطاق الأسرة:*** تشير الدراسات النظرية حول تطور نظرية القانون الطبيعي إلى أن تحديد صاحب السلطة على الأولاد في الأسرة يرتبط بتحديد سلطة الزوج في الأسرة التي كنا بحثناها، وإذا كان التطور الذي أشرنا إليه قد جرى باتجاه الانتقال من سلطة الزوج إلى السلطة الزوجية، فإنه يمكن القول هنا إن ذات الاتجاه قد تطور بالانتقال من سلطة الأب المطلقة Patria potesta أو من السلطة

الأبوية la puinance paternelle إلى سلطة الأبوين la puinance perrental وتكشف هذا التطور، أفكار فقهاء القانون الطبيعي منذ القرن السابع عشر بدءاً من غروسيوس حتى جون لوك وقد تواصلت باطروحات وولف في القرن التالي وفي هذا نشير إلى أطروحتين بارزتين.

١ - الأطروحة التي تقوم على اسناد السلطة على الأولاد وإلى الأب وتلك هي الأطروحة التقليدية للسلطة الأبوية بمعنى الكلمة والتي تتضمن نوعين من الاتجاه حسب المستند المباشر أو غير المباشر على التفوق المزعوم للرجل.

وقد أشار إلى نوع أول من هذه الأطروحة (غروسيوس) وهي الحالة التي يكون فيها هنالك خلاف بين الأبوين بالنسبة لتربية أطفالهم. وأشار إلى النوع الثاني (بوفندروف) تبعاً لفلسفته القائمة على الفكرة الاتفاقية للسلطة ويقول: «كما أنه لايحسن أن يكون شخصان في وقت واحد صاحبي سلطة عليا على آخر، فإن الاتفاق المبرم بين الزوج وامرأته هو الذي يظهر إلى من تعود السلطة على الأولاد» ثم يقول: «وكما أن الشركات الدينية تقام من قبل الرجال وليس من قبل النساء فإن من الطبيعي أن يكون الزوج هو رئيس العائلة وإن السلطة فيها تعود إلى الأب». . وقد أيده في رأيه هذا عدد من فقهاء القانون الطبيعي في ألمانيا وفي المدرسة السويسرية للقانون الطبيعي.



وتأتي نظرية مميزة في هذا الصدد قال بها (بورلاماكي) Bur lamaqui في كتابه عناصر القانون الطبيعي (١٧٧٥). حيث تساءل عما إذا كان يمكن للسلطة الأبوية على الأولاد أن تعود إلى الأم كما تعود للأب؟ وأجاب على تساؤله هذا بقوله: كما أن الأم تساهم بمقدار ما يساهم الأب في تولد الأولاد، وإن القانون الطبيعي يفرض عليها كما يفرض على الرجل تربيتهم، فإنه يمكن القول بصورة عامة أن للأم حق مساو للأب على الأولاد المتولدين من زواجهما، بحيث أنه لكي نتكلم بدقة، ينبغي تسمية هذه السلطة سلطة الأبوين le pouvoir parents وليس السلطة الأبوية le povoir paternel. مع ذلك يجب أن نضيف إلى هذا، كما أنه من جوهر زواج

نظامي أن يكون للزوج على زوجته سلطة ما، فإن حق الأم على أولادها ينبغي أن تكون تابعة لسلطة الأب، الذي توجد الأم نفسها تحت سلطته، فهو رئيس العائلة في جميع الاعتبارات». وقد انفرد (هوبز) واعتبر في كتابه (الليغياثيان) أنه إذا لم يكن هنالك اتفاق فإن السلطة على الأولاد يجب أن تكون للأم في القانون الطبيعي، فإذا افترضنا عدم وجود عقد فإن الأب لايكون معروفاً بينما ان الأم تبقى معروفة ولذلك ينبغي أن تكون الأم صاحبة السلطة على الأولاد. وقد بقيت هذه النظرية هامشية لم تتمكن من زحزحة النظرية التقليدية المشار إليها.

٢- ثم هنالك الأطروحة الثانية التي نشير إليها في موضوع تحديد صاحب السلطة في العائلة في فقه نظرية القانون الطبيعي، وهي التي تعتبران الأب والأم كصاحبين للسلطة على الأولاد. وترتبط بالتأكيد على المساواة الكاملة بين الزوجين انطلاقاً من أطروحة السلطة الزوجية l'anturité conjugale. وقد كان (لوك) ذكر أن الالتزامات التي تفرضها الطبيعة وتفرضها الشريعة، توجب التأكيد على خضوع الأولاد للأبوين اللذين تشاركا في انجابهم، وأشار إلى الشريعة الالهية مقتبساً آيات من سفر التكوين في التوراة حول لزوم طاعة الأب والأم بدون تمييز ولزوم تكريمهما. أما (توماسيوس) فقد تساءل عن عائدية السلطة أساساً حسب الطبيعة وأجاب على هذا التساؤل معتبراً أن هذه السلطة تعود بموجب العقل الطبيعي الخالص لأحدهما أو إلى الآخر لأنهما يساهمان كلاهما بالسوية في أساس هذه السلطة التي هي (التربية).



وفي الواقع، كان هذا الاتجاه باعطاء السلطة للأبوين على عدم المساواة انطلاقاً من الحقوق الطبيعية، هو الاتجاه الغالب في مدرسة القانون الطبيعي الحديثة ويبقى أن نشير إلى مدى هذه السلطة.

***٩- مـدى السلطة الأبوية وسلطة الأبوين في فكر القـانون الطبيعي:*** يمكن القول في هذا الصدد إنّ مدى هذه السلطة خضع إلى نفس التطور الذي عرضنا له بحث سلطة الزوج. وبصورة عامة ينبغي أن نفهم من ذلك أنه كان يحصل تباعاً تضييق في حقوق الأب ثم الأبوين على الأولاد. وذلك بالتوازي مع تقييم متزايد لحقوق الأولاد وهو مايشير إليه التطور.

ومع الاتجاه لتضييق حقوق صاحب السلطة الأبوية، كان تحويل التشدد في القرن الثامن عشر من الواجبات المترتبة على الأبوين، ليس فقط بالنسبة لشخص الأولاد، بل بالنسبة أيضاً لذمتهم المالية. وفي هذا الشأن يقول أحد فقهاء القانون الطبيعي محاولاً أن يوضح بصورة كافية الحقوق والالتزامات النابعة من الحق الطبيعي: «ليس للأولاد حقوق بذاتهم، ذلك لأن تبعيتهم ليست نتيجة اتفاق كما هو الحال بالنسبة للرعايا تجاه الملك، فالأولاد بطبيعتهم تابعون لوالدهم ووالدتهم ولا يمكنهم الحصول على صفة للادعاء بحقوق سوى الحقوق المأخوذة من إرادة السيد العام للبشرية، وبالرجوع لهذه الارادة، نجد أنه قلما يكون لهم من حقوق سوى التمثيل المحترم، وحق الهرب المفترض للأولاد من عنف أب ظالم أو من طغيان بربري - ولكن ماذا يفهم من حق الهرب المقصود؟..

يفهم منه أن هؤلاء بعد أن يكونوا قد فعلوا كل ما يمكن للعيش في تبعية عادلة ورحيمة، وبعد أن حاولوا بقدر ما يستطاع تحمل تبعية قاسية، يمكنهم أخيراً، إذا أصبحت غير محتملة، الانزواء في زاوية من الأرض، يتابعون فيها بسلام، معاناة الشقاء، بحياتهم البائسة، وهم يتضرعون إلى الله من أجل هداية أب مشوه منحرف»(١٤).

على ضوء تطور فقه القانون الطبيعي الذي أشرنا لبعض نظريات رواده البارزين يمكن القول ان ابدال عالم تراتبي طبيعي بعالم سلطات

١٤- المرجع السابق - فلسفة القانون.. جزء/ ٢٠/ ص ١٤٠

تعاقدية تحت غطاء تطبيقها في ميدان العلوم الاجتماعية - الأخلاقية لمنهج العلوم الفيزيائية والرياضية لم يكتف فيه أصحاب نظريات القانون الطبيعي بطرح أسس نظام سياسي جديد متحرر من وصاية اللاهوت، فمع نظرهم بكل جدية لإشكالات مبدأ التساوي في الكرامة بين كل الكائنات البشرية، حتى في النظام المنزلي العائلي، حرروا بصيغة تقنين كل النتائج القانونية، جادين في البحث كي يضمنوا بذلك التناسق الكامل بين فلسفتهم الاجتماعية والسياسية، وهكذا كانوا أول من اصطنع مفاهيم السلطة المتعلقة بالزواج وسلطة الأبوين باسم خير الأولاد ومصلحتهم وسعادتهم، وفي الوقت ذاته يلقون على السلطة السياسية مسؤولية تحسين الحالة المادية والأخلاقية للمواطنين، وسوف يجد ممثلو القانون الطبيعي أنفسهم شاؤا أم أبوا، أنهم قد مهدوا الطريق إلى نظريات سوف تجعل الدولة الحكم المفضل لخير الأولاد، وكل هذا لايزال موضع جدال وبحث في نطاق التصورات لقانون العائلة وتحولاته الكبرى في عصرنا.



١٠- *لمحة مقارنة:* كما أشرنا سابقاً، بالنسبة لسلطة الزوج، نشير هنا إلى أن الأفكار المطروحة من وجهة نظر القانون الطبيعي في العالم الغربي حول سلطة الأب لم تطرح في نظام الأحوال الشخصية المطبق في البلدان الاسلامية حتى ولاعلى مستوى البحث القانوني أو النظريات الحديثة، وذلك لأن موضوع الأحوال الشخصية مقيد بما وردت فيه نصوص الشرع التي لايمكن للمشرع المدني تجاوزها، وليس في هذا فحسب بل في كل تشريع حسب رأي بعض المفكرين الاسلامي «فليس لأحد من البشر أن يسن أي قانون أو أن يطلب الطاعة من سواه لأن هذا من اختصاص الله وحده.

فالقانون الذي جاء به النبي من عند ربه هو الذي ينبغي أن ينظم حياة المسلمين بغض النظر عن الظروف الاجتماعية والتاريخية التي يجدون أنفسهم فيها»(١٥).

١٥- الحكومة الاسلامية - تأليف - أبو علي المودودي - دار الفكر - القاهرة - ص ٧٣

فولاية الأب في الشريعة الاسلامية مستمدة من أحكام الشريعة المقدسة وهي تعرف بأنها حق منحته الشريعة لبعض الناس يكتسب به صاحبه تنفيذ قوله عن غيره رضي أو لم يرضى وسببه أحد أمرين: أولهما عجز الذي ينفذ القول عليه وثانيهما تصور أهلية عن التصرف بنفسه.

والولاية حسب الشريعة في الأحوال الشخصية ثلاثة أنواع: ولاية على النفس وحدها وولاية على المال وحده وولاية على النفس والمال: والولاية على النفس نوعان: ولاية ندب واستحباب وولاية اجبار. وقد اختلف الفقهاء في ولاية الاجبار فرأى أكثريتهم انها تثبت على الصغير والصغيرة بكراً كانت الصغيرة أم ثيباً كما تثبت على المجنون والمجنونة وكذلك المعتوه أو المعتوهة. وقد رأى الشافعي أن الثيب الصغيرة لاتثبت ولاية الاجبار عليها ولاتزوج حتى تبلغ وتأذن وان البكر الكبيرة تثبت ولاية الاجبار عليها لأن سبب الولاية عند الشافعي هي البكارة أما عند الحنفية فهي الصغر، ومعنى ذلك أن الولي يستطيع أن يزوج ابنته ولو بدون رضاها. وفي رأي الفقهاء أن الزواج لايجوز بدون ولي.

وتفيض كتب الفقه في شرح الولاية وشروطها وفي خلافات الفقهاء حولها وفي مدى الشروط المطلوبة في الولي وهي الحرية بمعنى أن لايكون عبداً والبلوغ والعقل وموافقة المولى عليه في الدين. وهكذا ليس للعبد ولاية على أولاده. ويشير الفقهاء إلى ثبوت الولاية بأربعة أمور أولها: الملك، فالذي يملك تزويج الرقيق المملوك هو سيده سواء أكان المملوك صغيراً أو كبيراً وسواء أكان كامل العقل أو ناقصه...

ولانرى موجباً للافاضة في هذا الموضوع، ولكننا ذكرنا هذه النبذة الصغيرة على سبيل المقارنة لنوضح أن المسائل المطروحة عند فقهاء القانون الطبيعي في حقوق الإنسان المنبثقة عن هذا القانون كما هي معروفة في الغرب لاتمت بصلة للأحكام النافذة في أمور الأحوال الشخصية وآراء فقهاء الدين الذين تذخر بآرائهم الكتب التراثية وحتى المؤلفات الحديثة لهم في

شروح أحكام الأحوال الشخصية التي لايجرؤ أحد على نقدها كلاً أو جزءاً خشية من سيف التكفير المصلت على الرقاب، وعلى هذا لايزال يرد في بحوث الفقهاء شرط الحرية اللازم توفره في الولي بمعنى أن لايكون عبداً رغم أن الاسترقاق أصبح جريمة دولية حسب شرعة الأمم المتحدة. ولايزال بعضهم يشير إلى الحق بامتلاك ما يشاء من الإماد وشرعية معاشرتهن بدون عقد وفي الأحكام الخاصة بالأبناء المتولدين من الاماء على ما كان جرى بحثه منذ أكثر من ألف سنة . . .

# النظام العالمي: الماهية والصيرورة

د. نجاح محمد



## ١ - الاهتمام العالمي بالنظام العالمي الجديد، لماذا؟

*إن ما يدعى بالفعل «التوتاليتاري»، أي «الكليّاني»، للنظام العالمي الجديد، اذ هو مندغم فيه، فهو مثله «فعل الرأسمالية وحقيقتها»(١) في التأثير العالمي المسيطر الصارم الجبري،*

* د. نجاح محمد: باحثة من سورية، أستاذة في كلية الاداب - قسم التاريخ، صدر لها «تاريخ الحركة القومية العربية في سورية». كما أن لها العديد من الأبحاث المنشورة في الدوريات المحلية والعربية.

الشامل سطحاً على مستوى جميع أقوام وشعوب وأمم وحكومات ومؤسسات العالم، والشامل عمقاً على مستوى كل الميادين الحياتية فيه، الاقتصادية والسياسية والعسكرية والأمنية والثقافية والاجتماعية والاعلامية، وبحيث يصبح هذا النظام قدراً محتوماً لابدّ لكل دولة وأن تندرج فيه، وتحكي لغته، وإلاّ بقيت على الهامش فيه، تابعة منفعلة غير فاعلة.

في هذا الفعل «الكليّاني» للنظام الرأسمالي العالمي الجديد يكمن السبب الأول الأكثر أهمية في هذا الاهتمام الكبير الذي أثاره على الصعيد العالمي، بما فيه العربي والمحلي، والسبب الثاني هو مرتبط به أيضاً، ويتعلق بالوجه الايديولوجي التجميلي لهذا النظام، والمتضمن دعوته، كمنطلق وكهدف، أي الوحدة العالمية. وإذا عرفنا أن هذه الوحدة، في فكرها الانساني المتسامي فوق كلّ الاختلافات والتكتلات الاثنية والثقافية والدينية والمذهبية والسياسية والحضارية، وفي توجهها الهادف إلى التوحيد البشري الأرضي في ظلّ نظام عالمي عادل واحد، هي حلم الانسان الحضاري التواّق إلى تحقيقه في كل عصر وأوان، منذ توزعت المجتمعات البشرية أنحاء المعمورة، عرفنا مدى أهمية الفعل الاستقطابي لهذا الوجه الايديولوجي للنظام العالمي الجديد، وعرفنا بالتالي مدى أهميته في اثارة اهتمام العالم به، ومنه اهتمامنا، وأدركنا بناءً عليه لماذا يشكل دائماً اللبوس الظاهري لكل قوة كبرى مسيطرة عالمياً.

السبب الثالث هو انسجام المضمون الانساني العالمي لأيديولوجيته هذه المعلنة مع طبيعة المرحلة التاريخية المعاصرة المهيمنة، اذ ان الوحدة الانسانية التي تتضمنها كمنطلق وتوجّه، وبغّض النظر عن مقدار مصداقية مضمونها الانساني تعكس وجود أربع ظاهرات أساسية تعبّر عن هذه الطبيعة: أولاها وجود قوة رأسمالية عالمية عظمى تتوجّه إلى توحيد سوقها، وبالتالي توحيد العالم في ظلّ هيمنتها. وثانيتها وجود مستوى واسع من الاتصال والتواصل العالمي على كافة الصعد، أسهم إلى حدّ كبير، ومازال

وسيبقى يساهم، في تعاظم الاحساس الانساني بوحدة العالم في أبعادها المختلفة: في بعدها البشري نتيجة لتصاعد الشعور بانتماء جميع الشعوب والأمم والأقوام إلى منظومة بشرية عالمية واحدة، وفي بعدها الطبيعي نتيجة للتشابك البيئي على كوكبنا الأرضي، وفي بعدها الاقتصادي نتيجة لوضوح واتساع الهيمنة العالمية للمنظومة الرأسمالية، وفي بعدها الثقافي نتيجة لاتساع دائرة التواصل والاتصال الفكري من خلال انجازات ومعطيات الثورة الاعلامية الثالثة والرابعة المتجسدة باكتشاف السينما والاذاعة والتلفاز ثم البثّ المتلفز من خلال الأقمار الصناعية.

الظاهرة الثالثة التي تعكسها الايديولوجيا العالمية للنظام العالمي الجديد، والمرتبطة بهذه الأخيرة، هي تزايد الادراك العالمي بوحدة المشاكل الانسانية لهذه المنظومة البشرية، والتي من أهمها، حسبما جاء في تقارير اللجان الدولية التابعة لمنظمة الأمم المتحدة، والمعنية بهذا الشأن، مشكلة الجوع والفقر المتمثلة بوجود ٢٠٪ من المجتمع الانساني ممن يعيشون هذه المشكلة، ومعظمهم في بلدان آسيا وأفريقيا وأميريكا اللاتينية، أي النامية، أو ماتدعى ببلدان «العالم الثالث» وببلدان «الجنوب». ومن ضمن هذه المشاكل الانسانية ممّا تحدثت عنه هذه التقارير أيضاً مشكلة وجود وانتشار الأسلحة الذرية ووسائل التدمير البشري الأخرى وارتفاع النفقات العسكرية، ومشكلة تلوث البيئة أرضاً وماءً وجواً، ومشكلة خرق حقوق الانسان، ومشكلة وجود الفروقات التطورية الشاسعة، وخاصة العلمية والتقنية، مابين دول الشمال ودول الجنوب.

ولقد عكست فعالية المؤسسات الدولية في لجانها المشكلة لدراسة هذه المشاكل تمهيداً لحلها، وجود الظاهرة الرابعة والمتعلقة كلياً بسابقتيها، وهي وجود الادراك الانساني بضرورة توحيد السعي العالمي إلى هذا الحلّ. وإن النظام العالمي الجديد، حسب رأي أصحابه ومؤيديه، اذ ينطلق من وحدة المجتمع البشري ووحدة مشاكله، فهو المعبر الوحيد إلى حلّها. من هنا اقترن كلّ حديث عن هذا الحل في زمننا الحاضر بالحديث عن هذا النظام.

السبب الرابع للاهتمام العالمي المركّز بالنظام العالمي الجديد هو أنه حدث معاصر معاش، نتابع تطوره وأحداثه ومنعكساته، وخاصة في وطننا العربي، ونتفاعل معها ومعه سلباً أو ايجاباً، طوعاً أو كرهاً، انقياداً أو وعياً. والسؤال الآن ماهو هذا النظام العالمي الجديد؟

## ٢ - ماهية النظام العالمي:

صحيح أن العلاقة التبادلية بين جميع دول العالم، أي علاقة الداخل والخارج، تعني تبادل فعل التأثر والتأثير فيما بينها، لكن اختلاف مستواها، قوة أو ضعفاً، حضارة أو تخلفاً، وعلى كلّ الصعد، العسكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والاعلامية، يعني اختلاف طبيعة هذه العلاقة، أي طبيعة هذا الفعل من حيث قوة التأثر بالخارج التي قد تصل الى درجة التبعية الكلّية أو الجزئية لقواه الكبرى، ومن حيث قوة التأثير في الداخل التي قد تصل الى درجة الهيمنة الكلية أو الجزئية، وقد تصل في حدّه الأعظم الى درجة الهيمنة العالمية الشاملة لكل أو معظم دواخل العالم. وإن هذه الهيمنة لا تتمّ عشوائياً، وإنّما من خلال فعل منظم لآلية العلاقات الدولية، يعطيها شكل النظام العالمي الذي تتجسّد فيه.

يتشكل هذا النظام العالمي من عناصر ثلاثة: العنصر الأول هو القوة المهيمنة - عالمياً، والتي قد تكون أحادية أو ثنائية أو متعددة ذات صلات تحالفية أو تنافسية أو صراعية. والعنصر الثاني هو المضمون الذي يعكس، إن كمنطلق أو كهدف، مصالح القوة المهيمنة، كما يعكس طبيعتها السلطوية، والعنصر الثالث هو الشكل بوجوهه الثلاثة، الايديولوجي والقانوني والسلطوي. الوجه الايديولوجي كان دائماً، منذ وجد أول نظام عالمي وحتى الآن، يتضمن الدعوة إلى العالمية، أي الوحدة العالمية، الأرضية الانسانية، ومصداقية النظام مرتبطة بالدرجة الأولى بمقدار انسجام ممارساته مع متطلبات تحقيق هذه العالمية الانسانية. الوجه القانوني قام ومازال يقوم على وجود الاتفاقيات والمعاهدات الدولية المستندة على القوانين والأعراف

الدولية. الوجه السلطوي كان ومازال يعتمد سلطات القوة المهيمنة، أولاً، وسلطات المؤسسات الدولية العالمية في حال وجودها، ثانياً.

إن وجود هذه العناصر الثلاثة مجتمعة يعني وجود نظام عالمي، وإن غياب أحدها ينفي هذا الوجود. وهي عناصر ذات ترابط جدلي تبادلي، ومتغيرة من مرحلة تاريخية إلى أخرى، وبالتالي فلكل مرحلة نظامها العالمي المهيمن فيها، ومن البديهي القول إن هذا التغيير، أي تغيّر النظام العالمي، مرتبط بالدرجة الأولى بتغير عنصره الأول، أي القوة المهيمنة، والذي هو مرتبط بدوره وكلياً أيضاً بالمتغيرات العالمية. والآن ماهي هذه المتغيرات؟ وماصلتها بصيرورة هذا النظام في تحوّله من نظام قديم إلى نظام جديد؟

### ٣ - المتغيرات العالمية: المضمون واشكالية «الدولي» و«العالمي»:

يجب التمييز بداية مابين المتغيرات التاريخية، والمتغيرات الدولية، والمتغيرات العالمية. التاريخية هي جميع المتغيرات المتعلقة بالتاريخ الانساني ككل عبر مراحله المتعددة، وفي شتى عصوره القديمة والوسيطة والحديثة والمعاصرة. وعليه تكون المتغيرات الدولية والعالمية جزءاً من هذه المتغيرات التاريخية، وبالتالي فهي مثلها نتاج فعلين أساسيين اثنين: أولهما فعل الحركة التطورية الجدلية لمختلف التجمعات والدول والشعوب في مختلف الشؤون الحياتية، المادية والروحية، الشاملة لكل البنى والأنساق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وثانيهما فعل العلاقة الجدلية التبادلية بينها جميعاً، وهي تتمّ على مستويين اثنين: مستوى العلاقة الجدلية التبادلية للبنى والأنساق الداخلية للخاص القومي فيما بينها، ومستوى علاقة هذه البنى والأنساق، ككيان مجسّد للداخل الخاص القومي، بـ «الخارج التاريخي العام» المتمثل بالقوانين التاريخية العامة، وبـ «الخارج الآخر» المتمثل بجميع القوى أو التجمعات الأخرى المحيطة بهذا الداخل وذات الصلة به(٢).

في فترة ظهور الدول اتخّذ هذا «الخارج الآخر» الصفة الدولية ليصبح «الخارج الدولي»، وليدلّ على جميع الدول الأخرى صاحبة العلاقة بالداخل الخاص القومي لكل دولة، أو بتعبير آخر ليدل على العلاقات الدولية. وبناءً عليه تكون المتغيرات الدولية هي تلك المتعلقة بهذه العلاقات الدولية بشكل عام، والمرتبطة بالمتغيرات الخاصة بكل دولة بشكل خاص. أما المتغيّرات العالمية فهي تحديداً ذلك البعض من المتغيرات الدولية، ذو التأثير العالمي الشامل لكل أنحاء ودول العالم. من هنا تبرز ضرورة التمييز مابين كلّ من هذين المصطلحين الأخيرين، أي مصطلح المتغيرات الدولية ومصطلح المتغيرات العالمية، إن كمضمون تاريخي أو كمدلول لغوي، من حيث أن العلاقة بين ماهو عالمي وماهو دولي ليست علاقة التطابق وإنما علاقة الجزء بالكلّ. لهذا فإن لغتنا العربية، اللغة الأمّ الكبرى للبشرية، والقديمة قدم الانسان الأول[٣]، والغنية الدقيقة بمفرداتها، قد جادت علينا بهما كتعبيرين مختلفيْن للدلالة على مضمونين متمايزيْن، بعكس اللغات الأوروبية التي تحصر الدلالة عليهما بتعبير واحد هو «انترناسيونال» "International".

من المفيد الاشارة هنا إلى أن تناقل الترجمة غير الدقيقة لهذا التعبير، نتيجة لغياب التحديد الصحيح للمدلول المقصود منه، هل هو «الدولي» أم «العالمي»، هو بلاشك أحد أسباب شيوع استخدامهما بمعنى واحد في الخطاب السياسي والاعلامي والثقافي العربي. وبالرغم من أنّه شيوع قد اكتسب مشروعيته من وحدة المضمون الاصطلاحي الذي أعطي لكليْهما، على أساس ارتباطهما معاً بوجود نظري مجرد واحد يُطمح إلى تحقيقه مستقبلاً، هو وجود المجتمع الدولي العالمي، مجتمع الحكومة العالمية الواحدة، فاننا، ونظراً لغياب وجود هذه الحكومة في وقتنا الحاضر، والذي وحده يبرر دمج وتطابق مضمون «الدولي» مع مضمون «العالمي»، سنلتزم باستخدامهما بمضمونيْهما التاريخييْن المختلفيْن، باستثناء حالة استخدامهما في شواهد ليست من صياغتنا. وسيكون تركيزنا على المتغيرات العالمية لأنها

منطلق بحثنا هذا. وبعد أن رأينا مضمونها ننتقل إلى التعرف على صيرورتها في ارتباطها بصيرورة النظام العالي، منذ بداية وجوده القديم وحتى تشكل النظام العالمي الجديد.

## ٤ - صيرورة المتغيرات العالمية والنظام العالمي حتى تكوّن النظام الرأسمالي العالمي الغربي:

إن بداية وجود النظام العالمي مرتبطة، بالضرورة، ببداية الوجود المتكامل لعناصره الثلاثة: القوة المهيمنة والمضمون والشكل، وعليه وحسب المعطيات التي رأيناها سابقاً لهذه العناصر فإن بداية هذا الوجود مرتبطة بدورها، وبالضرورة أيضاً، ببداية وجود القوانين والسلطة، أي الدول، أولاً، وببداية وجود العلاقات فيما بينها، ثانياً، وببداية وجود القوى الكبرى المهيمنة على هذه العلاقات، ثالثاً. ومن الطبيعي القول هنا إنّ هذا النظام يتغير بتغير العلاقات الدولية وبتغير قواها العالمية المهيمنة، والذي تتحكم فيه تحديداً المتغيرات العالمية باعتبارها، كما رأينا، ذلك البعض من المتغيرات الدولية ذا التأثير العالمي الشامل لكل أنحاء ودول العالم.



ترتبط صيرورة هذه المتغيرات، باعتبارها العامل التاريخي الأساس في التحولات التاريخية الدولية والعالمية، مع صيرورة النظام العالمي، ان كقوة محركة أو كمضمون أو شكل، بحيث أن كلاً منهما يتبادل فعل التأثر والتأثير، ليكون سبباً للآخر حيناً، ونتاجاً من نتاجاته حيناً آخر. واذ تعكس كلتا الصيرورتين الصيرورة التطورية الجدلية للمجتمعات البشرية ولعلاقاتها الدولية، فإنهما تحددان معاً طبيعة المراحل التاريخية المهيمنة فيها على مدى العصور المختلفة التي امتدت منذ البداية وحتى يومنا هذا، والتي بها ترتبط طبيعة النظام العالمي المهيمن، ومن خلالها وخلال الداخل القومي الذي يجسدّها يتم فعل الهيمنة العالمية لهذا النظام. وإن اختلافه، أي النظام العالمي، من مرحلة تاريخية إلى أخرى، باعتباره ظاهرة اجتماعية، يعني، من جهة مايعني، أن صفة القديم والجديد فيه هي صفة نسبية، بحيث يكون

كل نظام عالمي جديداً بالنسبة لسابقه قديماً بالنسبة للاحقه، وهذه النسبية هي صفة لازمة لكل ظاهرة اجتماعية من حيث هي ظاهرة متغيّرة متحولة بالضرورة، ومن هنا أتى لزومها له.

أما بالنسبة لبداية النظام العالمي فقد ارتبطت، كما قلنا سابقاً، بوجود العلاقات الدولية. ويجمع الباحثون في هذا الشأن على ارتباط ظهور هذه العلاقات بظهور الرأسمالية وتطورها، من حيث هي «منظومة عالمية الطابع منذ أول علامات بزوغها»[٤] ومن حيث أنها هي التي «وحدّت العالم لأول مرة في التاريخ الانساني ليس فقط سياسياً ولكن أيضاً اقتصادياً»[٥]، لأنه مع تطورها تكوّنت تدريجياً السوق الرأسمالية العالمية ونظام الاقتصاد الرأسمالي العالمي الذي حطّم أشكال الحياة القديمة المتحجرة، مما قضى على انعزالية الشعوب أو البلدان فانجرفت جميعها مع المجرى العام للتطور الرأسمالي[٦]. من هنا أتت الصفة العالمية الأممية المسيطرة لرأس المال. وكلما اتسعت هذه السوق الرأسمالية العالمية اتسعت مساحة تأثير نطاقها العالمي الذي ترتبط الهيمنة فيه بالهيمنة عليها بالدرجة الأولى، تماماً كما يرتبط وجوده بوجودها.

اذن، من البديهي القول أنه حيث ظهرت الدول الرأسمالية والعلاقات الدولية الأولى، والتي كونّت بعد ذلك السوق الرأسمالية العالمية الأولى، ظهر النظام العالمي الأول. وإن هذا الظهور، حسب اجماع الباحثين في علوم الانسان «الانتروبولوجيا»، أي علم الأقوام واللغات والعروق والآثار والتاريخ وغيرها، كان في المشرق العربي القديم، في بلدان المثلث الحضاري الفينيقي - البابلي - المصري، حيث تشكلت، نتيجة للتراكمات والتحولات الحضارية المادية والروحية أول رأسمالية عربية، وصل تأثيرها وتأثير نظامها الرأسمالي المهيمن إلى اليابان شرقاً وإلى أمريكا غرباً، حسبما تدل الكثير من الدراسات العالمية المعنية بهذا الشأن[٧].

تصاعد تطور هذه الرأسمالية فيما بعد في كلّ بلدان الوطن العربي،

بما فيها شبه جزيرة العرب، وتطور نطاقها المهيمن على السوق العالمية، وخاصة في ظل الدولة العربية - الاسلامية الحضارية، طوال العصور الوسطى، فكان ان شكل العرب، كما يؤكد معظم الباحثين: «امبراطورية عظمى لم تبلغها أمم من بعدهم، وقدموا نموذجاً لنظام دولي أحادي كان يتعرض لخروقات وتمزقات وغزوات وحروب، إلا أنه كان قائماً بوجهيه السياسي - الاقتصادي والاجتماعي - الحضاري»[٨]. وكان مضمون هذا النظام، قديماً وسيطاً، اعمارياً حقيقياً حمل كل عناصر الحضارة، اقتصاداً وعلماً وفكراً وفناً وأدباً وقوانين ونظماً سياسية واقتصادية وغيرها. وكان من أعظم ماحمله إلى العالم هذه الايديولوجيا العالمية لثقافته وأديانه التوحيدية التي تدين بها الغالبية العظمى من المجتمعات البشرية، ايديولوجيا الوحدة الانسانية العالمية[٩].

واذا كانت هذه الايديولوجيا الانسانية العالمية قد شكلت الوجه الايديولوجي المعلن للشكل الذي اتخذه النظام الرأسمالي العالمي العربي، فإن القوانين والأعراف والاتفاقيات الدولية قد شكلت وجهه القانوني. أما وجهه السلطوي فقد تكوّن من سلطته الاقتصادية المسيطرة على السوق التجارية العالمية بالاضافة إلى سلطات أخرى متعددة سياسية وعسكرية وثقافية، كان يمدّه بها عند الحاجة تحالف فئات قوته الرأسمالية العربية مع الدول الحاكمة في الوطن العربي، إلى جانب سلطة بعض التنظيمات الاقتصادية ذات الصبغة العالمية الجزئية، والتي كان يشكلها في بعض الأحيان، كتنظيم الكارم[١٠].

استمر النظام الرأسمالي العربي رغم كلّ الأزمات التي مر بها الوطن العربي، حتى السنين الأخيرة من القرن الخامس عشر، وتحديداً حتى عام ١٤٨٨، عام اكتشاف البرتغاليين للطريق إلى الهند بواسطة رأس الرجاء الصالح، والذي قضى على الاحتكار العربي لمعرفة الطرق التجارية الدولية مابين الشرق والغرب، فكان بذلك المتغير العالمي الأول في بداية انهيار هذا

النظام . بعد ذلك ومنذ بداية القرن السادس عشر تتابعت المتغيرات العالمية الأخرى باتجاه الانحدار العربي، نتيجة لعوامل كثيرة كان أبرزها وأشدها فعالية وخطورة خضوعه للاحتلال العثماني، الذي كان من خلال سياسته الاقتصادية الادارية المتخلفة، وخاصة ماتعلق منها بالامتيازات التي كان يقدمها للدول الأوروبية[١١] المسؤول الأول عن تسلسل التطورات التاريخية العالمية التي أدت إلى استمرار هذا الانحدار العربي لصالح النهضة الأوروبية وصالح ثوراتها البورجوازية العقلانية والتجارية والصناعية والقومية والديموقراطية، والتي كان قيامها في القرن الثامن عشر حدث أو متغير الحسم في نهاية النظام الرأسمالي العالمي العربي، من جهة، وفي بروز النظام الرأسمالي العالمي الغربي كبديل عنه، من جهة أخرى.

## ٥ - النظام الرأسمالي العالمي الغربي ومرحلة الهيمنة البريطانية:

إن أهم ماتميز به هذا النظام ومباعززه ووطده هو اندماج قوته الاقتصادية البرجوازية الغربية بحكوماتها التي سيطرت عليها، فاستخدمت جميع سلطاتها في تعزيز هيمنتها العالمية . فكان الاستعمار الغربي الأوروبي بأساليبه القديمة والجديدة وبتعدّد قواه وأدواته، من أجل خدمة مصالحها، وكانت معه تبعية البنى الاقتصادية والسياسية العالمية لها، وخاصة في بلدان آسيا وأفريقيا وأميريكا اللاتينية . ونتيجة لذلك كله كان ماسمّاه أحد الباحثين بـ«العالم المريض»[١٢] لهذا النظام، العالمي القائم على استغلال المركز للأطراف استغلالاً حياتياً لا انسانياً، تقوى درجته أو تضعف بالنسبة لكل دولة حسب موقعها في الهيكل الحلقي لمنظومة الاقتصاد الرأسمالي العالمي، أي حسب بعدها أو قربها من المركز فيه . وهذا الهيكل هو نفسه هيكل النظام العالمي الغربي الذي يقوم بها ومن خلالها بالدرجة الأولى، نظراً لأن القوة الاقتصادية هي قوته الفاعلة الأساسية كما يجمع الباحثون وكما دلت حرب الخليج[١٣]، بالاضافة بالطبع إلى قوته العسكرية والأمنية .

يتشكل هذا الهيكل من نواة أو مركز رئيسي ومن محيط أو أطراف، ويرتبط هذا المركز بالمحيط بمجموعة من الحلقات أو الدوائر التي يتحلق بعضها حول البعض الآخر. وطبعاً في المركز تتوضع القيادة، أي القوة العظمى المهيمنة. بينما تتوضع في الدوائر الحلقية حولها بقية دول العالم لتقترب أو تبتعد عنها حسب قوة أو ضعف بناها وطاقاتها الاقتصادية، فتحتل البلدان الرأسمالية الصناعية المتطورة أقرب الدوائر الى المركز، وتحتل البلدان النامية دوائر الأطراف.

يتكون النظام الرأسمالي العالمي الغربي من مرحلتين: أولاهما مرحلة النظام العالمي الأوروبي، حيث هيمنة القوى العظمى لبريطانيا على المركز فيه، والثانية مرحلة النظام العالمي الأميريكي حيث هيمنة الولايات المتحدة الأميريكية عليه. امتدت الأولى منذ قيام الثورة الصناعية في أوروبا في القرن الثامن عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية. واذ قامت المرحلة الأولى على علاقة التوازن بين قوة المركز البريطانية العظمى، وعلى أساس زعامتها، وبين بقية القوى الكبرى الأوروبية المكوّنة لهذا النظام والمتنافسة فيه، أي الفرنسية والروسية والبروسية والنمسوية ثم الألمانية والايطالية، فإن المرحلة الثانية قد تميّزت بتصاعد هائل لقوة المركز الأميريكية على حساب علاقة التوازن مع بقية القوى الرأسمالية الكبرى ذات الوجود المؤثر فيه، أعني دول أوروبا الغربية بالاضافة إلى اليابان مؤخراً.

وبينما قامت الهيمنة البريطانية في المرحلة الأولى على دعم وتوسيع دائرة الفعل الرأسمالي في احترام حرية التجارة الدولية، فإن الهيمنة الأميريكية قامت على دعم وتوسيع دائرة الفعل الرأسمالي الأكثر شمولية اقتصادية، وهو مبدأ حرية المبادرة الاقتصادية على الصعيد العالمي. ارتبطت هذه الهيمنة الأخيرة، في مرحلتها المسيطرة، ببروز وباتساع الشكل الجديد للمنشأة الرأسمالية، وهو شكل الشركات متعددة الجنسية. وإن العملية التاريخية الحقيقية التي تمثل هذه الشركات «ناقلاً ومنفذاً لها، هي مايمكن تسميته بتوحيد السوق الرأسمالية العالمية ككل»[١٤]، وهي التي تفسر

بالدرجة الأولى التوجّه الايديولوجي الكوني الانساني الوحدوي للسياسة الأميركية باعتبارها انعكاساً لصالح هذه المنشأة في تكوين هذا السوق.

من البديهي القول إنّ مضمون النظام الرأسمالي العالمي الغربي هو واحد في مرحلتيه، وهو تحقيق حماية وخدمة وتكريس وتطوير وتوسيع المصالح الرأسمالية لقوة المركز فيه، أولاً، ثم لبقية قواه الكبرى حسب تسلسلها الحلقي وقربها من هذا المركز، ثانياً. وبينما تكوّن الوجه القانوني لشكله من القوانين الدولية بالاضافة إلى ميثاق منظمة عصبة الأمم في مرحلته الأولى، والتي تشكلت في عام ١٩١٨ ولم تستمر، وبالاضافة إلى ميثاق منظمة الأمم المتحدة في مرحلته الثانية، والتي تشكلت في عام ١٩٤٥ ومازالتْ مستمرة حتى الآن، فإن وجهه السلطوي قد تشكل من سلطة هاتين المنظّمتين، أي مادعي بالشرعية الدولية، بالاضافة إلى سلطات قواه العظمى المهيمنة في كل مرحلة. أما الوجه الايديولوجي لشكل النظام العالمي الرأسمالي الغربي فقد تألف في مرحلته الأولى من ايديولوجيا «رسالة التحضير» المزعومة للعالم والمسماة «عبء الرجل الأبيض»(١٥)، والتي تعني نشر «حضارة الغرب» وتعميمها على جميع «بلدان العالم المتخلفة»، وتألّف في مرحلته الثانية من ايديولوجيا «رسالة الوحدة العالمية في ظل نظام اقتصادي عالمي واحد(١٦)».



وظف النظام الرأسمالي الغربي في مرحلة الهيمنة البريطانية، جميع معطيات الثورة الصناعية والعلمية والتقنية والاعلامية لصالح تطوير وتوسيع دائرة الرأسمالية العالمية بمضمونها الاستعماري الاستغلالي، اقتصاداً وثقافة، والتي، أي هذه المعطيات، قامت على العقلانية التي «أصبحت قيمة في ذاتها ولذاتها، تدفع في نفس الاتجاه الاقتصاد والسياسة والأخلاق، وكلما نجحت في مجال طبقت بشكل أعمق في مجال آخر، وبحيث أصبحت الدول الحديثة هي مجموع أدوات العقلنة في كافة مناحي الحياة»(١٧). وطبعاً وظف النظام الرأسمالي الغربي في مرحلة الهيمنة

الأميركية، ومازال يوظف، هذه المعطيات نفسها بالاضافة إلى تلك المتعلقة بثوراتها المستجدة، وخاصة الثورة الاعلامية الثالثة والرابعة، والثورة المعلوماتية الناظمية التي، اذ انعكست تطوراً سريعاً نوعياً في شتى المجالات الحياتية، وفي كل الاختصاصات، فقد اعتبرت الثورة الصناعية الثالثة. وتتميز باعتماد الالكترونيات الدقيقة الحاسوب وتوليد المعلومات وتنظيمها واختزانها واستردادها وتوصيلها بسرعة متناهية(١٨). كل ذلك وظفه السبق الأميركي في تكوين وتقوية النظام الرأسمالي العالمي الأميركي، ثم في تجديده وتحويله من شكله القديم الى شكله الجديد، فكيف تمّ ذلك؟

## ٦ - المتغيرات العالمية وتكوّن النظام الرأسمالي العالمي الأميركي القديم:

اضافة إلى دور متغيّر السبق الأميركي المذكور في تكوين النظام الرأسمالي العالمي الأميركي فقد كان هناك الدور الكبير لمتغيرات عالمية أخرى نكتفي بالتذكير بها بايجاز. أول هذه المتغيرات تصاعد النهضة الأميركية في الفترة الممتدة منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى قيام الحرب العالمية الثانية، أي الفترة التي شهدت انشغال القوى الرأسمالية الأوروبية الكبرى بصراعاتها التنافسية، ممّا أتاح للولايات المتحدة الأميركية فرصة تطوير قواها الاقتصادية والعسكرية والعلمية دون حسيب معرقل أو رقيب مانع، واستناداً، بداية، على ثرواتها وامكانياتها الذاتية، ودون أي توجه استعماري قد يلفت إليها انتباه العدو الأوروبي المنافس آنذاك وهي مازالت غير قادرة على التصدّي له.

إن مصلحة الولايات المتحدة الأميركية في زعزعة قوى ووجود هذا العدو، بتحريك القوى الشعبية في جميع دول العالم المتواجد فيها، بالاضافة إلى الطابع التاريخي لتشكل المجتمع الأميركي من أصول عالمية عرقية وقومية مختلفة، والى الطابع العالمي لرأس المال الأميركي، ككلّ رأس مال، تفسر التوجه العالمي للسياسة الأميركية منذ ذلك الحين، والذي

عبّر عنه بداية الرئيس الأميريكي السابق غروڤر كليڤلاند في عام ١٨٩٣، في حديثه حول المهمة العالمية للولايات المتحدة الأميريكية، حيث جاء فيه: «أن دورها الخلاق هو تحضير العالم في زمنه الخاص المناسب ليصبح أمة واحدة تتكلم لغة وحيدة»[١٩]. ثم عبّر عنه الرئيس الأميريكي وودرو ولسون في أقواله وخطبه وفي نقاطه الأربع عشرة في برنامجه حول السلام العالمي وحقوق الانسان والأمم في جميع أنحاء العالم، وفي مساعيه من أجل تشكيل عصبة الأمم كتنظيم دولي يدافع عن هذه الحقوق، والتي تشكلت في عام ١٩١٨، ولكنها لم تستمر بسبب امتناع مجلس الشيوخ الأميريكي عن الانضمام إليها لأن الولايات المتحدة الأميريكية، حسب الظروف الراهنة آنذاك، والتي كانت تشهد الهيمنة البريطانية العظمى، لن تكون قادرة على السيطرة عليها بما يخدم تحويل القرن العشرين إلى ماكان قد دعاه ولسون منذ عام ١٩٠١ بـ«القرن الأميريكي»[٢٠]، وعلى أساس «البرلة» أو «أمركة» العالم، من حيث انطباق مضمون السياسة الدولية الأميريكية مع مضمون الليبرالية التي تريدها الولايات المتحدة[٢١].

من هنا جاء قول أحد الباحثين أن ولسون «يرى أن القيم القومية الأميريكية تتطابق مع القيم الشاملة للتقدم الليبرالي، وانه ينبغي على أميريكا بحكم رسالتها الاستثنائية قيادة الانسانية نحو نظام الغد العالمي»[٢٢]. وهذا ما أكّد عليه الرئيس السابق جون كينيدي في أحاديثه وخطبه عن الرسالة هذه لأميريكا في ترسيخ قيم حقوق الانسان التي «هي هبة من الله وليست هدية كريمة من الدولة»[٢٣]، وفي ترسيخ العدالة الانسانية التي هي «عمل الله على الارض»، العمل الذي تلتزم أميريكا بتحقيقه[٢٤]. وهكذا، وكما يؤكد كلود جوليان، رئيس قسم الشؤون الخارجية في صحيفة الـ«لوموند» الفرنسية المعروفة: «يصبح باستطاعة اميريكا المثالية، المقتنعة بزعامتها الروحية، التي نادى بها ولسون، ثم روبرت كينيدي قبل مصرعه ببضعة أشهر باسم الليبرالية، بناء نظام عالمي جديد تتولى قيادته، ويبقى حسبما

تزعم، بمنأى عن مطامعها القومية، وليبرالية اميركا هي التي تدفع بها إلى مدّ أطراف امبراطوريتها في جميع أنحاء الدنيا، وهي ليست تبريراً أخلاقياً خادعاً للامبريالية، بل أحد منابعها الرئيسية»[٢٥]. هذه الليبرالية هي نفسها التي بها ومن خلالها وباسمها كان التوجه الاميركي المعاصر، في ظل ادارة الرئيس السابق جورج بوش، الى تكوين «النظام العالمي الجديد» من أجل «الاعداد للقرن الاميركي القادم»[٢٦].

المتغير العالمي الثاني الذي ساهم في تكوين النظام الرأسمالي العالمي الأميركي هو قيام الحرب العالمية الثانية، وتأتي أهميته من كونه المنطلق لكثير من المتغيرات العالمية الأخرى المتعلقة به، وذات التأثير الايجابي أو السلبي على الزعامة الاميركية. ونبدأ بالايجابي منها، أولها متغيّر تدمير القوى الرأسمالية الأوروبية الكبرى المنافسة للقوة الرأسمالية الاميركية، المنتصرة منها أم المهزومة، أي البريطانية والفرنسية والألمانية، مما سمح للقوة الأميركية النامية الجديدة بالنمو وبالبروز أكثر فأكثر، وبالاحتواء التدريجي لجميع قوى العالم الرأسمالية الأخرى، انسجاماً مع القانون الرأسمالي المعروف: «رأس المال الكبير يبلع رأس المال الصغير». وثانيها متغيّر التحول البريطاني للصالح الأميركي، حيث أن انهاك وضعف القوة البريطانية نتيجة لهذه الحرب، قد أدى إلى تبعيتها الكاملة للقوة الأميركية التي عرفت كيف تستغلها من أجل أن تحل محلها شيئاً فشيئاً في جميع مناطق نفوذها السابقة. وهكذا كان خيار بريطانيا المبدئي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥» أن تتصرف كحليف مخلص غير مشروط للولايات المتحدة في كل الظروف والأحوال»[٢٧]، مما عزز الزعامة الرأسمالية الاميركية العالمية الى حدّ كبير. وثالث المتغيرات هو نهاية القوة الألمانية، نتيجة لهزيمتها ولانقسامها الى ألمانيتين، احداهما، أي الغربية، تحت السيطرة الأميركية نفسها، مما أدى بدوره إلى تعزيز هذه السيطرة، والثانية تحت السيطرة السوفييتية.

أما بالنسبة للمتغيرات العالمية المتعلقة بالحرب العالمية الثانية وذات التأثير السلبي على الزعامة الاميركية، فتمثلّت في متغيرين اثنين أساسيين: أولهما وجود الحكم الديغولي في فرنسا والذي جسّد الطموح الأوروبي الى استرجاع الهيمنة العالمية من خلال توجهه الى توحيد وتقوية أوروبا والى استقلاليتها عن السياسة الاميركية، بما فيها حلف الأطلسي الذي تشترك فيه أوروبا الغربية نفسها والذي تسيطر عليه هذه السياسة باسم تكفلها بمحاربة الشيوعية ومجابهة النفوذ السوفييتي. ولم تكن المساعي الديغولية لتوحيد دول البحر الأبيض المتوسط تحت زعامتها سوى مظهر من مظاهر هذا التوجّه الذي عرقل المساعي الأميركية الى الزعامة العالمية الأحادية، والمتغير السلبي الثاني الذي لعب هذا الدور نفسه، والذي ظهر كنتاج للحرب العالمية الثانية أيضاً، هو بروز وصعود القوة السوفييتية والاشتراكية عموماً، والتي قسّمت العالم إلى واقعين اقتصاديين مختلفين متصارعين، شرقي اشتراكي، وغربي رأسمالي، وهو واقع مادعي بالحرب الباردة بين هذين المعسكرين، وبين زعامتيهما، الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفييتي.

فترة الحرب الباردة هذه هي التي أطلقت عليها الادارة الاميركية لبوش فترة «النظام العالمي القديم»(٢٨) أي الفترة الأولى من النظام الرأسمالي العالمي الأميركي، والممتدة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥ وحتى انهيار المعسكر الاشتراكي. شهدت مسعى أصحاب هذا النظام لتوسيع هيمنتها أفقياً بحيث تعم جميع دول العالم، وعمقاً بحيث تشمل كلّ الميادين الحياتية العالمية. والهدف المحرك هو خلق نظام عالمي جديد يضمن وجود وحماية واستمرارية الزعامة الاميركية في حكمها المنفرد للعالم، وسرعان ماوصلت الولايات المتحدة الأميركية الى تحقيق هدفها هذا. فكيف تمّ ذلك؟

## ٧ – المتغيرات العالمية ونشوء ورسوخ النظام الرأسمالي العالمي الأميركي الجديد:

### أ – متغير تراجع الديغولية ومتغير انهيار المعسكر الاشتراكي:

رأينا أن وجود الديغولية ووجود المعسكر الاشتراكي قد شكلا المعيقين الرئيسيين للولايات المتحدة الأميركية في تطلعها الى انشاء نظامها العالمي الجديد، فكان من الطبيعي أن تتجه مساعيها بالدرجة الأولى الى ازالتهما. وكان من الطبيعي أن تنجح بذلك نتيجة لتفوقها الاقتصادي والعسكري والأمني والاعلامي، والذي أحسنت استخدامه، فكان تراجع الديغولية أولاً، ونهاية المعسكر الاشتراكي ثانياً، وتراجع حركة التحرر العالمية ثالثاً، ولقد شكلت هذه الأحداث الثلاثة المتغيرات العالمية التي صنعت بداية النظام العالمي الأميركي الجديد. تم متغير تراجع الديغولية منذ أوائل السبعينات التي عادت أوروبا بعدها «إلى تقاليد خضوعها للولايات المتحدة التي سادت بعد الحرب العالمية الثانية»(٢٩). وتمثل بتراجع فرنسا نفسها عن الحلم والتصور الديغولي، وخاصة بعد تخلي ديغول عن الحكم في عام ١٩٦٨، وأخذ هذا التراجع أوسع أبعاده بعد رئاسة جيسكار ديستان ثم بعد رئاسة فرانسوا ميتيران ووضوح تبعية فرنسا في عهدهما للسياسة الأميركية الأطلسية(٣٠).



أما متغير انهيار المعسكر الاشتراكي، والذي هو تحديداً مايجمع الباحثون على اعتباره نهاية لفترة الحرب الباردة ثنائية القطب، فترة النظام العالمي الأميركي القديم، وبداية لفترة النظام العالمي الأميركي الجديد، فقد كان تاريخ حدوثه مثار اختلاف بين هؤلاء الباحثين، لأنهم يختلفون حول تحديد الحدث الحاسم الذي ارتبط به فعلاً هذا الانهيار. البعض يحدّده مع بداية حكم غورباتشوف في الاتحاد السوفييتي في عام ١٩٨٥، لأنه المسؤول عن سياسة «اعادة البناء» البيريسترويكا» التي كان «التفكير الجديد هو أحد أكبر مكتسباتها، فبفضله تغيّر العالم» «وبفضله انتهت الحرب الباردة»، كما

يؤكد أحد أكبر مؤدلجي هذه السياسة، وهو ياكوفليف، المرافق الخاص لغورباتشوف[٣١]. والبعض يحدّده في عام ١٩٨٧ مع اعلان غورباتشوف لسياسة «التفكير الجديد» هذه، والذي أعقبه انسحاب الاتحاد السوفييتي من العالم تاركاً الولايات المتحدة «بدون منازع»[٣٢]، وقد بدأ بقيام غورباتشوف باخبار الرئيس حافظ الأسد بصراحة: «انه لن يكون هناك حلّ عسكري للصراع العربي - الاسرائيلي، كرفض ضمني لجهود الأسد حول انجاز التوازن الاستراتيجي مع اسرائيل آنذاك»[٣٣]، ثم أعقبه انسحاب الاتحاد السوفييتي من أفغانستان، ثم كان تعاونه مع الولايات المتحدة الأميركية لحلّ الصراعات في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية[٣٤].

ثم تتالت التنازلات السوفييتية للصالح الأميركي، فكان اعلان غورباتشوف في كانون الأول ١٩٨٨ في خطابه التاريخي في الأمم المتحدة، والذي جاء فيه «ان السياسة الخارجية السوفييتية قد توقفت عن النظر الى العالم في قطبين مختلفين، ومقسماً الى معسكرين عدائيين، اشتراكي ورأسمالي، هذه الرؤية التي كانت حجز الزاوية في معظم سياستها في فترة الحرب الباردة»[٣٥]، ودعا إلى «عالم مستقل يكون التعاون في الدفاع عن القيم العالمية، وليس الصراع بين رأسمالية واشتراكية، هو أساس العلاقات الدولية»[٣٦]. ثم كان اعلان غورباتشوف في تموز ١٩٨٨ لمبدأ حرية الاختيار، والذي كان انهيار النظام الشيوعي في الاتحاد السوفييتي وفي أوروبا الشرقية كنتيجة مباشرة له»[٣٧].

والبعض يحدد الحدث الحاسم في عام ١٩٨٩، عام اجتماع القمة، غورباتشوف وبوش، في كانون الأول في مالطا، وحيث اتفقا على محادثات الأسلحة الاستراتيجية وخفض القوات في أوروبا، وحيث برهنت أحداث انفجارات أوروبا الشرقية التي أعقبتها على أن «مالطا قد نسخت يالطا، وأن العالم الذي صيغ في يالطا لعام ١٩٤٥ قد تغيّر الآن»[٣٨]. والبعض يحدّده في آخر يوم من عام ١٩٩١ مع قرار تحول

الاتحاد السوفييتي من فيدرالية الى رابطة الدول المستقلة «كومونولث»[٣٩].

ونحن نظراً لقناعتنا بأن حكم غورباتشوف هو المنطلق الأساس لكل أحداث انهيار المعسكر الاشتراكي، وهو أداة تنفيذها، فإننا نرى صحة وجهة النظر الأولى في اعتبار بدايته في عام ١٩٨٥ هي الحدث الحاسم في بداية النظام العالمي الاميريكي الجديد.

**ب - متغيّر تراجع حركة التحرر العالمية:**

بالنسبة للمتغير العالمي الثالث الذي ساهم في نشوء هذا النظام والذي هو تراجع حركة التحرر العالمية، نستطيع ادراك مضمونه واحداثه من خلال معرفتنا لطبيعة الصلة مابين هذه الحركة والمعسكر الاشتراكي، من طرف، ومابين الولايات المتحدة الأميريكية، من الطرف الآخر، سواء في ظلّ نظامها العالمي القديم أو الجديد. وبالقديم، أي فترة الحرب الباردة، نبدأ، إن مااتفق عليه معظم الباحثين هو أن المعسكر الاشتراكي، في هذه الفترة، قد أعاق جزئياً حركة المعسكر الرأسمالي عموماً، وحركة زعامته الاميريكية على وجه الخصوص، لكنه في معظم الأحيان، وبحجة الحرص على السلام العالمي وتجنب حرب عالمية ثالثة مدمرة للأرض وللعالم ككل، وانطلاقاً من قناعته بضرورة ترسيخ وانجاح سياسة التعايش السلمي بين المعسكرين، فإنه لم يقم بأي دور مانع حقيقي ورادع للسياسة الأميريكية في توجهاتها الاستعمارية الامتدادية في جميع أنحاء العالم من أجل تكوين نظامها العالمي الجديد لصالح زعامتها الأحادية.

لقد وظفت الولايات المتحدة حتى وجود المعسكر الاشتراكي في خدمة توجهاتها هذه، حيث ضخمّت خطره الشيوعي المزعوم كذريعة لعقد الحلف الأطلسي والمعاهدة الأميريكية - اليابانية، واللتين سيطرت من خلالهما على أوروبا غرباً وعلى اليابان ودائرة نفوذها شرقاً، وضمن السياق نفسه، وكما يؤكد أحد الباحثين فانها «استخدمت فترة الحرب الباردة ولزمن طويل من أجل تبرير تدخلّها الاقتصادي والعسكري في العالم الثالث»[٤٠]،

فمن المعروف أنه «ليس هناك أي بلد من بلدن اميريكا وأفريقيا واسيا لم تتدخل الولايات المتحدة فيه عن طريق عمليات التخريب وتنظيم الانقلابات والضغوطات الاقتصادية والمالية، الممارسة من قبل المؤسسات التي تديرها لـ البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، والتدخلات العسكرية المباشرة وغير المباشرة»[٤١]، وبحجج مزيفة كثيرة، أبرزها التحرير، والدفاع عن الديمقراطية، ومحاربة الارهاب والمخدرات، وتطبيق الشرعية الدولية وحفظ السلام والأمن الاقليمي والعالمي، فكان على سبيل المثال تدخلها لاعادة الشاه في ايران عام ١٩٥٢، ولقلب نظام حكم اربنز المتهم بالشيوعية في غواتيمالا في سنة ١٩٥٤، وكان غزوها للفيتنام في عام ١٩٦٥، وكان تدخلها في اندونيسيا وغانا في عام ١٩٦٦، وكان غزوها لغرينادا في عام ١٩٨٣، وكان تدخلها في نيكاراغوا في عام ١٩٨٤، وغير ذلك الكثير الكثير[٤٢]. وهنا لابد من التأكيد أنه صحيح إن الدعم السوفييتي والاشتراكي المعنوي والتسليحي الجزئي والنسبي قد ساهم، الى جانب المقاومة الوطنية، في فشل بعض التدخلات الاميريكية، كما في الفيتنام وكوبا، ولكنه لم يمنعها.

وبالنسبة للوطن العربي لم يستطع المعسكر الاشتراكي منع الولايات المتحدة والمعسكر الغربي عموماً من تقديم الدعم المستمر لاسرائيل في سياستها العدوانية التوسعية المستمرة والمتناقضة مع كل توجهاته المعلنة ومع كل مبادئ المشروعية الدولية وحقوق الانسان، منذ تشكلها في عام ١٩٤٨ وحتى يومنا هذا، والتي كان أبرز مظاهرها قيامها في عام ١٩٨١ بخرق أجواء العراق، المعتبر آنذاك بلداً حليفاً صديقاً للاتحاد السوفييتي، لضرب المفاعل النووي فيه، وقيامها في عام ١٩٨٢ بغزو لبنان واحتلال جنوبه وفرض معاهدة ١٧ أيار عليه والتي يعترف فيها بوجودها، وقيامها في عام ١٩٨٥ بخرق أجواء تونس مرتين ثم ممارسة عملية اغتيال أبو جهاد فيها. ولم يستطع منع الولايات المتحدة من قصف ليبيا عام ١٩٨٦ وأكثر من ذلك

لم يرد الاتحاد السوفييتي أن ينفذ حتى سياسة التوازن الاستراتيجي في قضية الصراع العربي – الصهيوني، والتي أصرّ عليها الرئيس الأسد، لأنها وحدها من الممكن أن تردع اسرائيل وتمنع الحرب. ومن المعروف أن تقديمه للسلاح إلى سوريا أو إلى غيرها، كان محدوداً وفي إطار وظيفته الدفاعية فقط. وإن طبيعة دعمه التسليحي الجزئي هذا ودعمه المعنوي، حتى في أوج درجاتهما ضد مبدأ ايزنهاور وضد جر المنطقة العربية إلى الأحلاف الغربية في الستينات، كانت أيضاً وكما هي العادة معرقلة وليست مانعة. وان مجريات ونتائج حرب ١٩٦٧ قد عكست تماماً، من جملة ماعكست، حقيقة الدور السوفييتي والاشتراكي هذا. وهكذا وبالرغم من أن الاتحاد السوفييتي قد اندفع في مجال السباق مع الولايات المتحدة على التسلح النووي والباليستي في هذه الفترة، فانه التزم دائماً بالاستراتيجية الدفاعية فقط(٤٣)، ممتنعاً عن أية مجابهة فعالة مانعة لها.

والحقيقة دلّت طبيعة أحداث انهياره في المنحنى الذي أخذته على أنه لم يكن يمتلك القدرة على هذا المنع أو هذه المجابهة، فداخله نفسه كان يخضع لمؤثرات المخططات الاميريكية المتكاملة، والتي أسفرت عن نظام حكم غورباتشوف فيه في عام ١٩٨٥، وعن سياسته في «اعادة البناء» و«التفكير الجديد» التي أعلنها والتي كان نتاجها انهياره وانهيار المعسكر الاشتراكي ككل، ثم ماتبعه من ارتباط دوله الواضح مع المعسكر الغربي الرأسمالي والزعامة الأميريكية. والبداية كانت نجاح الجهود الأميريكية والغربية عموماً في توسيع دائرة السوق الرأسمالية العالمية لتشمل مناطق العالم كله، بما فيها مناطق المعسكر الاشتراكي، من خلال العمل على لبرلة الاقتصاد والسياسة لصالح اقتصاد هذه السوق، وبما يضمن التبعية لزعامتها الاميريكية. فكان الانهيار الاقتصادي باسم خدمة اقتصاد السوق وحرية المبادرة وتشجيع القطاع الخاص أو مادعي بالخصخصة، فبرزت الفئة البرجوازية الطفيلية، وضرب ونهب القطاع العام، استُغلت المناصب

الادارية للاثراء غير المشروع، وارتفعت نسبة التضخم بشكل جنوني، وبلغت حوالي ١٢ ضعفاً بين عام ١٩٨٥ وعام ١٩٩١[٤٤]، فانتشرت المجاعة وارتفاع الاسعار والفوضى والانتهازية، وفي النهاية كان سقوط الكوميكون والتبعية الاقتصادية الكاملة للزعامة الرأسمالية الاميريكية.

وكان الانهيار السياسي الممثّل بتفكك الاتحاد السوفييتي ودول المعسكر الاشتراكي عموماً، وبنهاية حلف وارسو، وبنهاية أنظمة حكم الأحزاب الشيوعية وبملاحقة كوادرها والاعتداء على رموزها التاريخية، وببروز آلاف القوى والحركات السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية والقومية والانفعالية.. الخ. والمتضمنة لبعض النزعات الشوفينية والفاشية الجديدة، والتي أوقعت عدداً من البلدان في مشاكل اقليمية وحروب داخلية عنيفة، كان من أشدها ماحصل ومازال يحصل حتى اليوم من صراعات دامية مابين الصرب والكرواتيين والمسلمين منهم ومن غيرهم في البوسنة والهرسك. ونتيجة هذا الانهيار السياسي كان الضعف وانهيار القوة العسكرية ثم التبعية السياسية الكاملة للزعامة الاميريكية وعلى أساس التحالف التام معها فيما يخص بقية دول العالم، فكان المزيد من متغير تراجع حركة التحرر العالمية.

وكان أن تتالت تنازلات الاتحاد السوفييتي وبقية دول المعسكر الاشتراكي المتفكك لصالح هذه الزعامة، ومن خلال اتفاقيات القمة، الاميريكية - السوفييتية، والتي بدأت مع قمة ريغان - غورباتشوف في جينيف في تشرين الثاني ١٩٨٥، وفي ريكيافيك في تشرين الأول ١٩٨٦، وفي واشنطن في كانون الأول ١٩٨٧، وفي موسكو في أيار وحزيران ١٩٨٨، وانتهت هذه الأخيرة بتوقيع معاهدة ازالة الصواريخ متوسطة المدى، ثم استمرت هذه اللقاءات مع لقاء قمة بوش - غورباتشوف في مالطا في كانون الأول ١٩٨٩، حيث تفاهما حول موضوع الأسلحة الاستراتيجية وخفض القوات في أوروبا، وحيث وضح تماماً انتصار الزعامة الأميريكية،

وخاصة بعد الانفجارات التي شهدتها دول أوروبا الشرقية بعد هذه المعاهدة، والتي كان واضحاً فيها أن مالطا الزعامة العالمية الأميركية الوحيدة قد نسخت يالطا الزعامة العالمية ثنائية القطب. وتتالت لقاءات هذه القمة في أيار وحزيران ١٩٩٠، ثم كان لقاؤهما في أيلول ١٩٩٠ في هلسنكي، وكان معه اتفاقهما حول حرب الخليج. وبعد ذلك أتى لقاؤهما في تموز ١٩٩١ مسفراً عن معاهدة ستارت غير المتكافئة في خفض الأسلحة الاستراتيجية لصالح رجحان القوة الأميركية. ثم استكملت نهاية الاتحاد السوفييتي كامل أبعادها مع اعلان تحوله من فيدرالية الى رابطة الدول المستقلة، ومع استقالة غورباتشوف في آخر يوم سنة ١٩٩١.

وهكذا نستطيع الاستنتاج مما سبق طبيعة الصلة مابين كل من متغير انهيار المعسكر الاشتراكي ومتغير تراجع حركة التحرر العالمية ومابين النظام الرأسمالي العالمي الأميركي في وجوده القديم والجديد، والتي تتلخص بأن هذين المتغيرين كانا نتاجاً لهذا النظام في شكله العالمي القديم، وسبباً وبداية لتكوين هذا النظام في شكله العالمي الجديد. ولابد لنا من التأكيد هنا على الصلة الجدلية الموجودة حالياً بين متغير تراجع حركة التحرر العالمية وبين متغير تقدم ورسوخ هذا النظام الاميركي العالمي الجديد، من حيث أن تطور كل منهما هو سبب لتصاعد حركة الآخر حيناً، ونتاج من نتاجاته حيناً آخر. ويتبع هذين المتغيرين الهامين متغيران عالميان هامان آخران، هما متغير حرب الخليج، ومتغير تسوية الصراع العربي - الصهيوني. وإذا كان كلاهما بداية مظهراً من مظاهر متغير تراجع حركة التحرر العالمية، وكان نهاية سبباً من أسباب تصاعد هذا المتغير، أي هذا التراجع، أكثر فأكثر، لصالح قوة ورسوخ متغير النظام العالمي الاميركي الجديد، فإن أولهما، أي حرب الخليج، كان نتاجاً مباشراً لهذا النظام، وان ثانيهما، أي التسوية، كان في فرض استمراريته وتسريعه نتاجاً من نتاجات هذا النظام أيضاً، أما في بداياته فكان نتاجاً من نتاجات سابقة، أي النظام العالمي الاميركي القديم، أما الصلة مابين هذين النظامين فنتعرف عليها من خلال اطلاعنا على ردود الفعل العالمية من النظام العالمي الجديد، موضوع وقفتنا الآتية.

# هوامش البحث

(١) سمير أمين: «الاستراتيجية السياسية والعسكرية لهيمنة الولايات المتحدة» (من مؤلف لمجموعة باحثين: قضايا استراتيجية في المتوسط، ترجمة سناء أبو شقراء، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٢، ص٢٠-٦١)، ص٢٢.

(٢) انظر بحثنا: «القمع والآخر والعقل العربي»: (مجلة الوحدة، الرباط، العدد ٧٩/ ٨٠، نيسان - أيار ١٩٩١، ص١٥٤-١٦٨).

(٣) انظر بحثنا: «القومية العربية في تاريخنا القديم، الجذور والصيرورة»: (مجلة المعرفة، دمشق، العدد ٣٥٦، أيار ١٩٩٣، ص٤٣-٧٦).

(٤) سمير أمين: بعض قضايا للمستقبل، تأملات حول تحديات العالم المعاصر، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٠، ص٥.

(٥) Isma'il ABDALLA: "World choos or a new order, a Third World View" (Various Contributors, World Faiths New Worls Order, edited by Joseph Gremillion, William Ryan, library of Congress, interreligious peace Collaquium, Washington, 1978, pp.48-67), p53.

(٦) ف. كيللي و م. كوفالزون: المادية التاريخية، ترجمة أحمد داوود، دار الجماهير، دمشق، ١٩٧٠، ص٢١.

(٧) حول ظهور الرأسمالية في المشرق العربي القديم انظر:

Laffon MOUTELS: Les Etapes du Capitalisme, de Hammourabi á Rockfeller, paris, 1938.

وحول الوجود الفينيقي في أميريكا انظر: اميل ادة: الفينيقيون واكتشاف أميركا، دار النهار، بيروت، ١٩٦٩، وقد أكدت المكتشفات الأثرية أخيراً وجودهم في اليابان أيضاً.

(٨) خليل أحمد خليل: «الخيار الوحدوي العربي في ظل النظام الدولي الجديد»: (مجلة الوحدة، العدد ٩٠، آذار ١٩٩٢، ص٨-١٥)، ص١٢.

(٩) صبحي لبيب: «التجارة الكارمية وتجارة مصر في العصور الوسطى» (المجلة التاريخية المصرية، القاهرة، المجلد الرابع، العدد الثاني، ١٩٥٢، ص٥-٦٤).

(١٠) هناك اجماع على الدور الكبير للسياسة الاقتصادية والادارية العثمانية المتخلفة في انهيار الاقتصاد العربي لصالح صعود الاقتصاد الأوروبي، سواء ماتعلق منها بترسيخ العلاقات الاقطاعية، أو ماتعلق منها بمنع فعل التطوير والابداع في الحرفة والصناعة، أو ماتعلق منها بتوطيد نظام الامتيازات اللذي أدى إلى «عرقلة الرأسمال الوطني في الأساس ووضع التجار المحليين في موقع غير متكافئ في الحقوق مع التجار الأوروبيين» (انظر على سبيل المثال: فلاديمير لوتتكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث، ترجمة عفيف البستاني، دار التقدم، موسكو، ١٩٧١، ص٢٠-٢٤.

(١١) ABDALLA, op.cit.

(١٢) Jeffrey T. BERGNER: The New superpowers, Germany, Japan, the U.S. and the New World ORder, st.MArtin's Press, New York, 1991, pp. 197-198.
وانظر أحمد عصمت عبد المجيد: «جامعة الدول العربية والنظام العالمي الجديد» (مجلة شؤون عربية الصادرة عن جامعة الدول العربية، القاهرة، العدد٧١، ايلول ١٩٩٢، ص٧-٢٣، ص٧.

(١٣) منير ناجي: «دور الشركات متعددة الجنسية في تخريب القطاع الصناعي في الوطن العربي» (مجلة الوحدة، العدد ٨٦، تشرين الثاني ١٩٩١، ص٩١-١٠٤)، ص٩٣.

(١٤) كلود جوليان: الامبراطورية الاميركية، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٠، ص١٨.

(١٥) انظر لاحقاً.

(١٦) Max Weber, Essays in Sociology, Oxford University Press New York, 1946, Gerth Hand Wills c.w.p.124.

(١٧) انظر سعد الدين ابراهيم: «الابعاد الثقافية للنظام العالمي الجديد» (في ابراهيم حلمي عبد الرحمن، عالم الغد عالم واحد أم عوالم متعددة، كتاب الأهرام الاقتصادي، عدد ٤٤، ١٩٩١) ص١٥٦.

(١٨) Cf. Various Cotributors: The New World Order, Opposing Viewpoints, Greenhaven Press, San Diego, 1991, p.12.

(١٩) Cf. Thomas J.RNOR: To End all Wars, Woodrow Wilson and the Quest for a New World Order, Oxford, 1992, p.14.
(في المقدمة التي كتبها ولسون لموسوعة هاربر حول الولايات المتحدة).

(٢٠) راجع جوليان، المصدر السابق، ص٣-٥٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص٨-٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٤٧ (من خطابه في ٢٠ كانون الثاني ١٩٦١).

(٢٣) المصدر نفسه، ص٤٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٨.

(٢٥) New York Times, March7, 1991, p.18.

(٢٦) سمير أمين: «النزعة العسكرية الاميركية في النظام الدولي الجديد» (الوحدة، العدد ٩٠، ص٣٤-٤٩- ترجمة عن الفرنسية من قبل مصطفى مسناوي)، ص٤١.

(٢٧) Cf. President George BUSH, state of the Union speech, January, 1991, United States Information Service (USIS).

(٢٨) سمير أمين: «العالم العربي والقرن الأفريقي وايران في السياسة العالمية» (مجموعة باحثين، قضايا استراتيجية في المتوسط . . . ، ص٨٧-١٢٦)، ص١١٤.

(٢٩) سمير أمين، النزعة العسكرية الاميركية . . ، ص٤١.

(٣٠) Cf. Alexandre IAKOVLEN: Le que Nous Voulons Faire de l'Union Soviétique C.Etretion avec Lilly marcous, Seuil, Paris, 1991, p.83.

(٣١) Richard FALR: "U.S. Foreign Policy in the Middle East: The Tragedy of

persistence": (Various Contributors, The United States and the middle East, edited by Hooshang Amirahmadi, State University of New York Press, New York, 1993, pp.65-86) p.75.

(٣٢) Melvin GOODMAN: "Moscow and the Midlle East in the 1990s" (Various contributors, Riding the Tiger the Midlle East Challenge after the Cold War, edited by p.Marr and W.Lewis, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford, 1993, pp.13037), p.20.

(٣٣) المصدر نفسه، ص١٥.

(٣٤) David HOLLOWAY: "Gorbachov's New Thinking" (Fareing Affairs, 68, no.1, 1988-1989).

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) Cf. IAKOVLEV, op.cit, p.94.

(٣٧) عماد فوزي شعيبي: النظام السياسي العالمي الجديد، قراءة في الواقع والمتغيرات الدولية، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩١، ص٨.

(٣٨) محمد تاج الدين الحسيني: «النظام الدولي الجديد بين الوهم والواقع» (الوحدة، العدد٩٠، . . .، ص٦٨-٧٤)، ص٧٠. وانظر اتفاق Minsh المنشئ لهذا الكومنولث في جريدة:

Le Monde, no.14577, 10/12/1991, p.3.

(٣٩) Holly SRLAR: "Brave New World Order" (Various Contributors, Collateral Damage, The New World Order at Home and Abroad, edited by Cynthia peters, South End Press, Boston, 1992, pp.3-46), p.7.

(٤٠) أمين، النزعة العسكرية الاميريكية. . .، ص٤٢،

(٤١) جوليان، المصدر السابق، ص٥٧ ومايتبع، وأمين، النزعة العسكرية الأميريكية. . .، ص٣٤-٤٤.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) حول سياسة التفكير والبناء الجديد حسب وجهة نظر أصحابها راجع: ميخائيل غورباتشوف، البيريسترويكا، ترجمة محمد أحمد شومان وآخرون، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٨.

الدراســات والبحــوث

# العلاقات الاجتماعية في نجران في بداية القرن السادس الميلادي

تأليف : بيكلفسكايا
ترجمة : د. لطفي الريشان



*إن مسألة النظام الاجتماعي في مدينة نجران بجنوب شبه الجزيرة العربية الواقعة عند ملتقى طرق شبه الجزيرة لها أهمية كبيرة.*
*يمكن أن تُطرح هذه المشكلة بالاعتماد على مصادر الأخبار اليونانية والسريانية التي تعود إلى ماقبل الهجرة بقرن.*

* د. لطفي الريشان: باحث من سورية، استاذ محاضر في كلية الآداب - جامعة دمشق، يعمل في مجال التربية. له عدد من الأبحاث المنشورة في الدوريات المحلية والعربية.

بالعلاقات المتبادلة مع الآثار الكتابية ومع أخبار التواريخ العربية اليومية، على الرغم من عصرها المتقدم جداً، يمكننا أن نقوم بتقويم جديد لجملة من الظواهر سواء التي نعتبرها وقائع سبقت لنا معرفتها أو معلومات لم تثر انتباهنا حتى ذلك الحين وتأخذ مدلولاً جديداً.

إن هذه المدينة التي تمر بهـا القـوافل كـانت قـد ازدهرت في ظروف اقتصادية خاصة لأن التجارة وتداول العملة والربا كانت ظروفاً مناسبة لتطورها وكان الرق يمثل ركناً من أركان رخائها. ويعثر الباحث في النظام الاجتماعي لنجران على خصائص مميزة لمدينة قديمة.

إن امكانية تحليل بنية العلاقات الاجتماعية لنجران بالاعتماد على مصادر سبقت مواعظ النبي بقرن كامل لهي ذات أهمية كبرى. إن أحداث الغزوات الاسلامية التي تركت أثراً عميقاً في المصادر العربية لم تغطّ على التقليد الذي حافظ عليه المؤرخون اليونانيون والسوريون. ومن المهم اللجوء أيضاً إلى النقوش الحميرية العديدة التي نُشرت في هذه العقود الأخيرة والتي تسمح بالقاء ضوء جديد على الاحداث. لكن ايجاز النقوش بخصوص الأحداث التاريخية وغياب التواريخ وانعدام التسلسل الزمني الثابت للوقائع، كل هذا جعل من الصعب جداً تحليل تلك النقوش التي لم تنته بنا إلى مفاهيم واضحة.

وعلى العكس من ذلك فإذا ماقارناها بمصادر أخرى، تأخذ هذه الشهادات معنى آخر وتسمح باستنتاجات جديدة.

إن العلاقات الاجتماعية في نجران، بوصفها مدينة كبيرة في شبه الجزيرة العربية، يمكن باختصار أن تعتبر أنموذجاً خاصاً من العلاقات في مرحلة محددة للتطور الاقتصادي والاجتماعي في المدن القوافلية. ومن هذه الزاوية فإن تاريخ نجران وبنيتها الاجتماعية يثيران اهتماماً خاصاً.

تشمل العلاقات الاجتماعية في نجران عدة عناصر أساسية يتوجب علينا دراستها: مثل العلاقات بين أفراد العشيرة والفروقات الاجتماعية والاقتصادية عند الطبقة الحاكمة وسمة السلطة.

## العلاقات بين أفراد العشيرة

إن الروابط والعلاقات العشائرية في القبائل العربية، الرحَّل والبدو، معروفة تماماً. ومن المناسب أن نلاحظ بأن سكان المدن (الحضر) في جنوب شبه الجزيرة لم يتجاوزوا في علاقاتهم تقاليد العشيرة كما يشهد بذلك المؤرخون العرب والنقوش الحميرية. ويكفي أن نذكِّر بالعشائر الكبرى التي شكلت روابط كاملة من القبائل مثل عشائر كندة وغسان ولَخْم التي جاء أبناؤها من مناطق جنوبية ومن شبه الجزيرة، وعندما أقاموا علاقات مع الدول الكبيرة التي كانت حضارتها متقدمة جداً (قبل بيزنطة وفارس) وجدناهم يتكيفون بسرعة مع الوضع الجديد. إن العلاقات العشائرية ذات الأهمية البالغة يشهد لها علم الأنساب الذي أولاه العرب عنايتهم في تقاليدهم السنوية ومصادرهم النثرية. ولا يخفى على المرء المكانة التي كانت تحتلها الحروب بين القبائل وحب الثأر في حياة البدو مما يشهد له الشعر. وفي مدن شبه الجزيرة العربية ولَّدت الحياة الحَضرية والثقافية أشكالاً جديدة من العلاقات الاجتماعية ومن الصلات بين العشائر وهي علاقات وصلات استمرت تفعل فعلها ولكنها كسبت ملامح جديدة.

إن الأسماء ذاتها للقبائل العربية احتفظت بآثار الطوطمية باعتبار أن «أبناء الأسد» و«أبناء الحمام» هي قبائل طوطمها الحمام أو الأسد. إن النقوش والمعلومات التي قدمتها مصادر الأخبار الحميرية تشهد على وجود عشائر كبيرة وعائلات كبيرة والأشخاص الذين أُشير اليهم في النقوش هم غالباً أبناء عائلة كبيرة ولم يذكر منهم فقط الأب وأولاده بل أيضاً إخوته وأولاد أخيه. وهذا النمط من العلاقات قد شهدت به المعلومات التي قدمها «كتاب الحميريين» بخصوص البطون الكبيرة.

وإذا وقفنا عند الأشخاص الذين قتلهم (مسروق ذو نواس) وجدنا قائمة كبيرة بأسماء «النبلاء» أو «الأحرار» الذين هلكوا، وهم من عائلة واحدة: الأب، اخوته، أولاده وأبناء أخيه. إن «ريما»، مواطنة نجران الغنية

والنبيلة قد قالت بافتخار: «تعرفون قبيلتي، تعرفون من أكون ومن أين أنحدر». كانت تحميها المصالح الإقتصادية المشتركة والممتلكات التي حصلوا عليها كانت موروثة في وسط العشيرة. ومن هنا فالمكانة والقوة والأهمية السياسية للعشائر «الحرة» و«النبيلة». ووظائف الولاة أو الكبار كانت تعود إلى العشيرة بالوراثة.

وبالتالي فإن بعض الملامح ستؤكد هذا الواقع المعروف بشكل جيد من خلال تاريخ (مكّة) في القرن السابع، التي تسيطر عليها العشائر النبيلة. إن القبائل القوية والنبيلة كانت هي المسيطرة في نجران، المديرة لشؤون المدينة.

إن الحارث (أريتاس المصادر اليونانية) هو أحد «النبلاء» وأحد «الابناء الأحرار» كان يحتل مكانة في نجران وكان يدعى بشكل صريح زعيم كل مسيحيي المدينة. وهذه المكانة كانت تشبه مكانة «الوالي» على المدينة وضواحيها، كانت المدينة تشكل وحدة ادارية ذاتية مع منطقة الضاحية. إن «الرجال الأحرار» و«النبلاء» الذين ورد ذكرهم عدة مرات في النص، كانوا يشكلون الطبقة الحاكمة والأشخاص الأكثر غنى ونبلاً كانوا يشكلون (الاوليغارشية أي حكم القلة).

وباعتباره والياً على نجران والمنطقة، كان الحارث الشخص الرئيسي وممثل المدينة، ولكنه لم يكن الوحيد الذي يتحكم بمصائرها. فالمواطنون الأحرار و«زعماء المدينة» غالباً ماورد ذكرهم معه.

كان الحارث - الى حد ما - الأول بين أنداده، والعضو الأكثر اعتباراً من الارستقراطية والطبقة الميسورة. وعندما حاصر الملك (مسروق ذو نواس) نجران وطلب الدخول في مباحثات، خرج / ١٥٠/ «نبيلاً» من المدينة مع الحارث وكان رأي (الوالي) غير كاف من أجل حل مسألة الاستسلام وشروط الإذعان. إن المائة وخمسين شخصاً الخارجين معه كان عليهم أن يقولوا كلمتهم وقد قرروا أن يدفعوا «الذهب» المطلوب، ونقصد الدراهم، وأن ينقذوا المدينة، وهذا الرأي هو الذي رجح في المدينة.

إن إحدى مراحل صراع وجهاء نجران ضد الملك (مسروق) قدمت مواد أساسية حية بصورة خاصة ونعني هنا (ريما). كان الوجهاء قد حافظوا على الصلات الضيقة المألوفة والعلاقات المتينة في العشيرة، ولهذا السبب فإن الجماعات القوية كانت تتمتع بتأثير كبير جداً وكانوا أغنياء. إن جماعة (غاوو Gaou) التي انحدرت منها المرأة النبيلة والغنية جداً التي ذكرت قصتها عدة مصادر، كانت موجودة بين هذه العشائر في نجران.

Ruma= ريما. إن هذا الاسم يكتب بعدة أشكال وهي بنت (أسماء). كانت تنتمي لجماعة (غاوو). وعبارة Srbta تعني الجماعة أي العائلة الكبيرة وعبارة Srbta تعني مفهوم القبيلة. هذه الجماعة كانت قوية وذات علاقات واسعة. كانت «ريما» قريبة للحارث «الأب المنتصر» و«الوالي» الذي تحدثنا عنه فيما سبق. كانت متزوجة ولها أولاد وأحفاد وقد قتل الملك (مسروق) زوجها.

لقد احتلت «ريما» - خلال حياة زوجها وبعد مماته - وضعية مستقلة. كانت تدير ثرواتها وممتلكاتها بنفسها. ومن المهم أن نلاحظ بأن هذه الوضعية وحقوق المرأة في عائلة كبيرة، في العشيرة، تحدد خصائص الشعب الأصلي المقيم في الجزيرة العربية. إن المعلومات الواردة عن حياة القبائل العربية تحمل آثاراً عن نظام الأمومة أي سلطة الأم. وقد قيل بخصوص ابن «ريما»: النعمان بن ريما بنت أسماء. إذاً إنه معترَف به أنه ابنها دون ذكر اسم أبيه. وقل الأمر نفسه في حالات أخرى، في أسماء الملوك اللخميين الذين ذُكرت أسماء بعضهم مع أسماء أمهاتهم وليس مع آبائهم مثل «منذر بن زكيكة» و«نعمان بن هند». وقد ذكرنا أعلاه كلمات «ريما» حيث أشارت الى صلتها بالعشيرة ومع عائلة أبيها وليس مع زوجها. وبعد أن قُتل الأخير، أصبح بمقدورها أن تتمتع بحق الزواج ثانية وقالت: «لو أردت أن يكون لي زوج لما تعذر عليَّ ذلك» والمقصود بذلك أنه كان لها الحق والامكانية واستطاعت أن تجد زوجاً آخر لها بسهولة، وهذا مايبيّن استقلال المرأة. كان لدى «ريما» ممتلكات تعود إليها وكانت تصيح بأعلى صوتها في المدينة: «في هذا اليوم

أملك ٤٠,٠٠٠ دريك (= دينار فارسي قديم) صكّت ووضعت في خزينتي بالاضافة إلى ثروة زوجي، بالاضافة إلى الذهب والفضة والنحاس واللآلئ والياقوت وزينتي». كانت قد ورثت هذه الثروات الهامة من عائلتها ومن عشيرتها. ولو كانت الحلي التي عددتها قد عادت اليها بصفتها آثاراً ونتائج وزينة وفضيات تشكل مهرها، فإن هذا المبلغ الضخم الذي تتكلم عنه يكتسب صفة أخرى هي صفة ممتلكات العشيرة أو العائلة. بالاضافة إلى المال تذكر «ريما» «العبيد من الرجال والنساء والقرى والعائدات» وتضيف قائلة: «لاشيء ينقصني». ويذكر النص اليوناني الأراضي والممتلكات والمواشي، والنص السوري يذكر القرى وهذا هو أساس رخائهم. وحول المدينة كانت تُحدد منطقة تضم هذه القرى وهذه الممتلكات التي دمرها (مسروق ذو نواس) بوحشية خلال زحفه وتقدمه. وبعد أن تمت سقاية الأراضي أعطت الكثير وشكلت القاعدة المادية للمزارعين، وانكب سكان المنطقة على زراعة الأرض واتباع طريقة الري. لقد اصطحب «ذو نواس» كل أولئك الذين كانوا موجودين في الضواحي وفي حقول المدينة وفي الممتلكات.

قتل بعضهم ووزع العبيد على قادته وعلى ولاته. إن القرى والممتلكات خارج المدينة كانت تعود إلى الأغنياء الذين كانوا يحتلون مكانة رفيعة في نجران. وكانت تجارة القوافل تتطلب عدداً كبيراً من الدواب أي المركوبات والخيول ولهذا السبب فإن قطعان الخيول التي ذكرتها «ريما» كانت أيضاً جزءاً من ثروتها.

من المناسب أن نذكر أن «ريما» كانت تملك الذهب والفضة بشكل عملات وبكميات كبيرة. وتختلف المصادر اليونانية والسريانية فقط على عدد الآلاف لكنها تجعل «ريما» تقول الشيء ذاته تقريباً. «في هذا النهار أملك ٤٠,٠٠٠ درهم سكبت ووُضعت في خزينتي بالاضافة إلى ثروة زوجي». «أقول لكم إن عندي اليوم ١٠,٠٠٠ قطعة ذهب وفضة تمّ صكها.»

إن المقدمة التاريخية للنص اليوناني لـ(أريتاس الشهيد) المأخوذة، بصورة محتملة، من «كتاب الحميريين» تعطينا معلومات عن عملة الحميريين. والمقدمة ناقصة في هذا الكتاب لان المخطوط الوحيد المتوفر لدينا غير كامل، والنص اليوناني لمقدمة (مارتيرموم آريتيه) يقول: هذه «أيلكاس» عملة ملك الحميريين ولها وزن قطعة الذهب الرومانية من عيار ٢٢ قيراطاً.

إن قطع الفضة هي التي هي من سبأ تكرر النماذج اليونانية الكلاسيكية مثل قطع القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد وقد سكبت عليها صورة «أثينا» Athe-na واحتُفِظ بها. وهناك قطَع من أنموذج صورة رأس رجل مع نقوش. ونعرف أنه إذا كان مقياس الوزن أو العملة يقبل اسماً إضافياً مثل: ملكي - مزدوج - كبير، وهكذا دواليك، كما كانت عليه الحال، على سبيل المثال مع الذراع (مقياس ٥٠سم) فإن اسم القطعة الملكية لبرهان على أنها لم تسكب فقط من قبل الملك. ويمكن أن تكون الكمية الكبيرة من القطع التي سكبت ووضعت في خزينة «ريما» تدل على أنها قد سكبت من قِبَل هذه الأخيرة في مقرها.



إن التجارة البحرية وتجارة القوافل في شبه الجزيرة العربية كانت تساعد على تداول الفضة والبضائع. ومن هنا فإن عملات الذهب والفضة تكدست وقبل التاريخ الجديد بكثير، كانوا في شبه الجزيرة العربية، يعرفون حتى مناجم الذهب ويذكر الكتّاب العرب في القرون الوسطى - مثل المقدسي والحمداني - وجود الذهب في الجزيرة العربية.

إن تداول العملة قد ولّد الربا وعمليات اقتصادية أخرى مثل الديون والقروض ويعود الفضل اليها في ازدياد وغنى القبائل الكبيرة، إن قبيلة (غاوو) التي كانت تنتمي إليها «ريما» كانت غنية جداً واستمرت هذه الأخيرة في الغنى لأنها كانت تقرض كثيراً والشهادات بهذا الخصوص ليست ملتبسة. وبعد أن نفذ الملك (مسروق) حكم الاعدام بـ(ريما) فإن بعض الوجهاء الذين كانوا معه، اقتربوا منه وقالوا له: «هذه المرأة، ريما، بنت

أسماء العظيمة. وقد أسدت كثيراً من الجميل والمعروف إلى أشخاص عديدين، إلى الملوك الذين سبقوك والى الأغنياء والفقراء، وهكذا فإن «مهدي كريم» Madikarim الملك الذي حكم قبلك وكان بحاجة إلى المال، طلب إليها أن تقرضه ١٢,٠٠٠ دينار فلبت طلبه. وبعد فترة من الزمن بلغها أنه لايزال في ضيق فوهبته اياها، وكثير من الناس نعموا بكرمها. كانت «ريما» غنية لدرجة أنها كانت قادرة على قرض الملك «مهدي كريم».

وسَلَف (مسروق ذو نواس) وملوك آخرين. كان النبلاء يحتلون مكانة عظيمة في حمير بفضل غناهم وليس فقط بسبب أصلهم. والأمر الذي أدى بـ «ريما» أن تعطي الملك هبة كان يمكن أن تتخذ صفة الهدية التي لا تُرد، وكان الأمر مختلفاً بالنسبة للقروض. إن الاثني عشر ألف دينار كانت تشكل ثروة كبيرة وبمقدورها أن تقرضها للملك. ولكن هذه القروض كانت تُمنح بصورة عامة مع فوائد. وسخاء «ريما» الذي نتحدث عنه تجاه الملوك والأغنياء والفقراء كان يكمن في أنها كانت تقرض الأموال. وهذه القروض كانت لها أهمية كبرى بالنسبة لترويج البضائع والمشتريات الكبرى التي كانت تتم بالنسبة للتجارة بحراً وبواسطة القوافل في شبه الجزيرة.

إن تعابير النص تدفعنا للافتراض بأنه في حياة زوج (ريما) كانت «ريما» تدير ممتلكاتها وحدها لأنها كانت تقرض الأموال. وهناك مصادر إسلامية مقربة جداً تتحدث عن التجارة والديون في القرن السابع.

إن المساعدة الاقتصادية التي كان الوجهاء يمنحونها للملك قد انعكست بشكل لا يقبل الجدل، على وضعيته التي لابد من العودة إليها من جديد.

إن عبيداً من رجال ونساء ورد ذكرهم أكثر من مرة على يد كل المؤلفين عندماكانوا يذكرون ممتلكات «ريما» وفي النص السرياني كان يأتي ذكرهم بعد الذهب والفضة، وفي النص اليوناني كانت ترد أسماؤهم قبل ذكر الحدائق والممتلكات. وكنتيجة نقول إن الرق كان يحتل مكانة رفيعة من

وجهة النظر الاقتصادية، فالعبيد - رجالاً ونساء» - كانوا يشكلون ثروة كبيرة: كانوا يزرعون الأرض والممتلكات التي كانت تشكل غنى الوجهاء ويخصون «النبلاء». وعلى السلّم الاجتماعي، كان العبيد يحتلون المكانة الأخيرة. ولدى ذكر مجموعات السكان الأصليين حسب المراتب فإن المصادر تذكرهم في المرتبة الأخيرة.

إن المعلومات التي يمكن أن نستقيها من هذه المصادر تعطينا لوحة حية عن الحياة وعن مجتمع نجران. كما أن المعلومات الاقتصادية والملاحظات حول النظام الاجتماعي والسياسي وحول حياة الجماعة والعائلة لا تخلو من فائدة. وفي ظروف مدينة تجتازها القوافل، وليس فقط في أوساط البدو الرحل أو الحَضَر، كانت المرأة تحتل مكانة مستقلة حتى في دولة الحميريين إذ كانت ترث الممتلكات وتقوم بأعمال اقتصادية وتجارية وتتصرف بثرواتها. كان بمقدور الأرملة أن تعقد قراناً جديداً أو تحجم عن ذلك وأن تهتم وحدها بشؤون أسرتها وبيتها. وبعد أن عرفنا ثروة «رعا» فإننا لا نشك أبداً بصلابة القاعدة المادية للعائلة النبيلة. وهذه المعلومات يمكن أن تُستكمل بالأرقام الخاصة بخيرات الحارث. يقول الحارث عند موته إن ثروته ستؤول إلى أولاده أو إلى أقاربه الذين سيظلون أوفياء للمسيحية «وهم الذين يرثوني».

وحتى في هذه الحالة فإن أحسن ثلاثة ممتلكات يجب أن تُعطى للكنيسة وهذه الأمنية كُتبت حرفياً في النص السوري لـ (سيمون بيترشام) Siméon Betharsam. وإذا أنكر كل أولاده وأقاربه المسيحية، فجميع ممتلكات الحارث يجب أن تعطى للكنيسة. والكنيسة التي نتحدث عنها قد أحرقها بالنيران فيما بعد (مسروق ذو نواس) وقد قام الحارث سلفاً بترميمها. وهذا التنبؤ يشير إلى بناء كنيسة في عهد (أبرهة). وقد أشار المصدر اليوناني أي «قوانين الحميريين» إلى أن هذه الكنيسة ستُبنى في نجران، وحسب الطبري كانت في صنعاء.

إذاً لو قُدر للحارث أن يهب للكنيسة «أفضل ممتلكاته الثلاثة» أو

«قراه» فإن كل الأملاك غير المنقولة التي أورثها لأقاربه ستبقى دون ريب، كثيرة. و«ربما» مثل الحارث، كانت من الناس الأكثر غنى وكانت تشمل أملاكهم الأراضي أيضاً. لم يكن الوجهاء قد فقدوا الصلة مع الأرض. ومن المفيد أن نلاحظ نقل العقارات (الأملاك)، وهبة الأرض للكنيسة كانت تلقى تأييداً ملموساً من الدولة. ولكي نشرح مسألة النظام الاجتماعي في نجران وبالتالي في المدن الأخرى في جنوب شبه الجزيرة العربية في القرن السادس، يجب علينا أن نذكر وضعية العائلات الغنية أباً عن جد، ووجهاء المدينة، وعلاقاتهم مع «الملك» ومع الوالي أو الأمير. ويمكننا الرجوع بهذا الخصوص إلى النقوش العربية - الجنوبية التي تكمل الروايات.

إن المعلومات المتواضعة حول الطبقات السفلى للمجتمع لا تسمح أن نعرف كل ظروف عملهم وحياتهم، ولكن من المسلم به أن الرق كان موجوداً.

## المفاضلة الاجتماعية - الطبقات الدنيا



إن المعلومات الخاصة بالطبقات الدنيا في المجتمع عند الحميريين كانت متواضعة وبلاجدوى. ويمكننا جمع المعلومات بالرجوع إلى مصادر الأخبار والنقوش والمقدمات.

إن مختلف فئات السكان مذكورة في العبارة التي ورد فيها كيف أن الملك (مسروق ذو نواس) قد أخضع للعبودية الصبيان والبنات من أصول مختلفة ووزعهم على جيرانه: «بعد أن جمع كل الأولاد من سن ١٥سنة ومادون، من الذكور والاناث، من أبناء العائلات النبيلة وسكان المدينة والمزارعين وأصحاب الحرف والعبيد» قدّمهم الملك عبيداً إلى «الولاة» وإلى المرؤوسين من عملائه. ويعدّد النص «النبلاء» وسكان المدن والمزارعين والعبيد «حسب السلم الاجتماعي» كان «النبلاء» ينتمون إلى الطبقة الحاكمة التي خرجت منها الطبقة العليا للوجهاء وهي بشكل خاص ميسورة. وعلينا أن نذكر خصائص وضعيتها على حدة. إن أبناء المدن وأصحاب الحرف

الذين لم يرد تعدادهم مع المزارعين، كانوا ينتمون إلى الطبقتين الوسطى والدنيا للمجتمع وهما تشكلان الركيزة الأساسية لغنى النبلاء والوجهاء. كان سكان المدن يشملون تجاراً عديدين وباعة - صغاراً وكباراً - مرتبطين تقريباً بالتجارة بواسطة القوافل. كان أصحاب الحرف يحتلون في السلم الاجتماعي مكانة أعلى بقليل من مكانة العبيد. وفي بداية العصور الوسطى فهذه ظاهرة معروفة: كانت وضعيتهم صعبة بصورة عامة والتبعية الاقتصادية كانت تجعل منهم غالباً عبيداً.

إن مجموعات سكان الريف ونعني بذلك المزارعين أو الفلاحين كانوا يشكلون طوائف من الحراثين المقيمين الأحرار الذين كانوا يزرعون أشجار النخيل والبساتين ويحفرون الأقنية ويبنون السدود ويعتنون بكل نظام الري، اذ بدون ذلك لكانت الزراعة مستحيلة. وهذه الطوائف لم تكن قد فقدت تماماً وحدة العشيرة وقد عرفناها في النقوش مثل أبناء قبيلة، أو مثل شعب وهذا يعني القبيلة أي (عود النسب Der Stamm) ويقودها كبير القبيلة وهو ممثلها. الشعب كلمة نترجمها عادة مثل قبيلة وتأخذ معنى جديداً يقربها من مفهوم القرية. واللفظ هو «مجموعة من السكان الريفيين أو المدنيين، متحدة بفضل الحياة المستقرة ووسيلة العيش مثل الزراعة والصناعة والتجارة.

بدراسة النقوش تكون القبيلة قد اكتسبت في مرحلة ما من تطورها كل ملامح الطائفة المجاورة للسكان المقيمين. إنها مشتركة بالسكن ووسيلة العيش. وكانت قبائل البدو تتميز بحياة البداوة وبينها لانهاية من الدرجات المتوسطة لحالة البداوة، أو شبه البداوة والثابته. والشعب هو الذي ذكره المصدر اليوناني. والنقش التوحيدي (الايمان باله واحد) الصادر عن قتبان Bostaven=Ryehmans kataban يذكر قبيلة (شيبان Saiban) حيث تم ابراز «النبلاء» أو «الأحرار» وبذلك تبرز مفاضلة اجتماعية ضمن القبيلة. والملكية الجماعية للأرض كانت تقتضي العمل المشترك وكانت القاعدة في توحيد القبيلة، ولكن كان يحدث ضمن القبيلة اختلافات تشهد بها نهايات النقوش

ونخص بالذكر النقش الذي ذكرناه أعلاه (أولد شبهمو). إن مشاركة السكان الأحرار بأعمال الري وحفر الأقنية والترميم وبناء أسوار المدينة أو السد، كل ذلك تؤكده النقوش.

إن نقش (Glaser 618) الذي يتحدث عن أبعاد السور الذي رمّم «بمساعدة القبائل» طوله ٤٥ ذراعاً (Coudées) وارتفاعه ٣٥ وعرضه ١٤، بالاضافة إلى السد وقسمه المثبت والمجرى المخصص لجريان المياه (الاسطر ١٠٥-١١٤) يقدم لنا التفاصيل. وهذا النقش مؤرخ ويعود إلى العام ٥٤٣، إلى عصر الملك «أبرهة» Abraha الذي رم الأسوار وسدّ مأرب المهدمة أثناء الحرب. إن الثورات التي اندلعت - كانت دون ريب من أسبابها القبائل التي أنهكها العمل واضطر الملك إلى اعفائها. زد على ذلك أنه من المناسب أن نلاحظ أن مفهوم "Gens" أي (بأش) وجمعها (أباش) مستعمل في النقوش بالاضافة إلى لفظ «بنو» des fils بمعنى «أبناء القبيلة». كما في النقش (Va 43 3819) الموجود في متحف برلين. كما يذكر هذا النقش «زعماء» الأباش «أي السكان الذين ليسوا شيئاً آخر غير القبائل».



إن وجود السكان الريفيين الأحرار المؤلفين من روابط قبائل أو طوائف، قد أكدته إذن النقوش والآثار التي رووا عنها. وفي النص المذكور أعلاه فإن أولاد مختلف طبقات السكان قد تم توزيعهم، مثل عبيد، على خدّام الملك. وهذا مايبرهن على أن العبودية كانت لها جذور عميقة ولعبت دوراً كبيراً. ونعرف أن الجزيرة العربية كانت تقوم بتجارة العبيد فتزوّد أسواق بيزنطة وبلاد فارس. واذا افترضنا أن عمل العبيد كان مستغَلاً قليلاً أو غير مستغَل في الجزيرة العربية ذاتها، فإن الآثار المقدسة في بداية القرن السادس تقدم لنا معلومات جديدة ومفيدة.

إن تجار اليمن والحجاز لم يكونوا ينقلون العبيد ويبيعونهم من جديد فحسب، بل كانوا يستثمرون عملهم أيضاً الذي كان أحد أسس الرخاء الاقتصادي في المجتمع. إن أراضي الممتلكات والحقول والبساتين كانت مزروعة، والمواشي يعتني بها العبيد الذين بممارستهم لأعمالهم، يقدمون عملهم لصالح المنتجين المباشرين للأرض.

إن الحرب بين القبائل والنزاعات بين المدن كانت تسمح بأخذ الأسرى واستعباد الناس الذين كانوا يتكلمون لغة المغتصبين نفسها. وقد حولّ الملك (مسروق) الأولاد الذين هم أقل من ١٥ سنة إلى أقنان وهم ينحدرون من طبقات مختلفة من السكان ويُعد عبيدهم في آخر السلّم الاجتماعي. وعندما تخرج امرأة نبيلة من نجران من بيتها كي تذهب إلى الاستشهاد، كان يرافقها نحيب العبيد والخدام. واذا عددّت ثرواتها فإنها تذكر بينها العبيد من رجال ونساء. وفي النقش رقم ٣ الذي نشره (ريكمانز Ryckmans) يذكر مرسوماً خاصاً حول بيع عبد أو عبدة، والمواشي (السطر الثالث). ونعرف مختلف الاستعمالات لكلمة عبد، وهو جزء من الاسماء التي تعبّر عن الخضوع. ولكن ممّا لا جدال فيه أنه في بعض النقوش، يمثل هذا اللفظ فعلاً العبيد الذين يتمتعون بثقة ما مثل العبد Soumhuëala المكلف بالمزروعات العائدة لقبيلة (ذويقهر Dhu Yakhar) الذين سيحل نقشاً كهذا.

ولنذكر بأن الطبري يعتبر مؤسس المسيحية في اليمن، فيميون -Phémi on مثل عبد تم شراؤه وجلب إلى هناك. كل هذا يبرهن على أن عدداً كبيراً من العبيد كانوا يسهمون في الحياة الخَدَمية.

إن معلومات أخرى - على سبيل المثال: النص الخاص بحياة «أريتاس» Arethas، تتحدث عن عدد كبير من العبيد وعن اشتراكهم في أعمال الحقول أي العبيد المرتبطين بالأرض. ولدى الاستيلاء على الحقول والأراضي والممتلكات في ضواحي نجران، استولى (مسروق ذو نواس) على كل أولئك الذين كانوا في الحقول «وقتل بعضهم» ووزّع العبيد على الأسياد وعلى القادة العسكرين وعلى الولاة».

إلى أي رقم كان يصل عدد العبيد إذا كان بإمكاننا توزيعهم بهذا الشكل؟ بالنسبة لعصر أقرب إلينا - عصر النبي محمد والقرآن، كانت لدينا معلومات تتعلق بالعبيد ولكن حتى الوقت الحاضر لم نكن نعرف شيئاً عن العبيد المرتبطين بالأرض.

## النبلاء والوجهاء

يمكننا أن نصنّف الطبقات العليا للمجتمع في نجران إلى «النبلاء» و«الأبناء الأحرار» ونعني الطبقة ذات الامتيازات بصورة عامة، وفي ذهننا الوجهاء الأغنياء ومن طبقة قديمة، «الزعماء» أو «الأغنياء» و«الكبار».

كان النبلاء والوجهاء يحتلون مكانة مرموقة في نجران ويقرّرون مصائرها. وقد ذهب لمقابلة الملك (مسروق) ماعدده / ١٥٠/ مع الحارث من أجل التفاوض. ولكن لم يكونوا يحتلون كلهم وضعية معادلة لوضعية الحارث وريما. ويمكن أن نذكر الى جانب اسم عشيرة (غاوو) التي انحدرت منها ريما، العشيرة النبيلة التي كان ينتمي إليها (ابن آفو) Afu، أبو عبد الله، كان ذا تأثير في بلاط (مسروق) وكان وثنياً، وقد سمح الملك لعبد الله أن يستلم جثث الأشخاص الذين كان قد أعدمهم. أعدّ عبد الله ٤٠ شخصاً من جماعته ومن أصدقائه، وهو الذي نظم قوائم بالرجال والنساء «النبلاء» الذين أعدموا، والتي ذكرها واستشهد بها «كتاب الحميريين». واذا استطاع (عبد الله بن آفو) أن يجمع أربعين قريباً وصديقاً، فمن الواضح أن عشيرته كانت ذات تأثير وكثيرة العدد، والمتطوعون هم من بين الوجهاء الذين كانوا يلعبون دور الاداريين ويهتمون بكل مشاكل المدينة ومنطقتها.



كان الوجهاء يملكون ثروات ضخمة بشكل ممتلكات وأموال وعملات. كانت التجارة تتطلب الدراهم وقد تمخض عن ذلك الربّا والاستقراض. إن مآثر «ريما» كانت تمتد ليس فقط إلى الملوك وإنما أيضاً إلى «الأغنياء» و«الفقراء» وأعني أنها كانت تقرض هؤلاء وأولئك. كان الربا يجلب فوائد تدخل في خزينة الغني فتزيد من غناه. وأدى التزاوج بين ممثلي العائلات الغنية إلى أن تتركز الممتلكات في الأيادي ذاتها، وكان بإمكان «ريما» أن تتحدث عن غناها «بالاضافة إلى خزينة» زوجها. والطبقة النبيلة الفخورة بنسبها القديم كانت تجعل نفسها أحياناً أعلى من الطبقة الحاكمة وبخاصة اذا كانت هذه الأخيرة من شريحة قديمة بما فيه الكفاية أو لم تكن لها أنساب أصيلة.

إن الملك (مسروق ذو نواس) الراغب في أن تكون «ريما» موالية له، وعدها أن يترك لها الحياة ومجدها القديم اذا اعتنقت اليهودية: سأمنحك زوجاً غنياً ومشهوراً بين نبلائي». وبعد أن رفضت كل ماكان يعدها به (مسروق)، قالت «ريما»: «إن ملككم، هذا الفاسق سيعطيني زوجاً يختاره من بين النبلاء. . . فليكن في علمكم أن أياً منهم غير جدير بأن يتخذ مني زوجة له. وملككم غير الشريف نفسه ليس بوسعه أن يكون زوجاً لي». ومهما تكن ترجمة الكلمة السورية (رابا) raba واشتقاقها "rabuta" – عظيم، نبيل ومافي معناها من صفات مماثلة، فقد رفضت (ريما) المتقدمين إليها والملك (مسروق) نفسه.

وربما كانت تخاطب سكان نجران: «تعرفون ذلك»، كانت تعني أن هذا الزواج كان غير متكافئ، ليس فقط بالنسبة لها وإنما أيضاً بالنسبة لمواطنيها الذين كانوا يعرفونها، والعشيرة النبيلة التي كانت تنطوي على ذاتها الى حد ما كانت تحوز بعض. . .

وبخصوص (مسروق) كان يمكن لجواب «ريما» أن يكون قد أملي من واقع أن أمه كانت عبدة يهودية وأن والده فقط كان ينتمي إلى الطبقة الملكية. وبالتالي فإن (مسروق) لم يكن نبيلاً بما فيه الكفاية بالنسبة لها.

كان النبلاء والوجهاء يتمايزون وكان هناك تدرّج في غناهم، كما في وضعياتهم وألقابهم. وكلّما كان الشأن عالياً، كان الدور في ادارة الدولة هاماً. وانعكس ذلك في المصطلحات التي تلائم «النبلاء» و«الأبناء الأحرار» و«الطبقة النبيلة» و«الزعماء».

وتحت سيطرة الحميريين، كانت اليمن محكومة من قبل ملك، وكان «الأمراء» يشكلون حاشيته. كان عددهم محدوداً وهناك مجال للاعتقاد بأنهم كانوا يتولون مهام حكام المقاطعات. كان الملك يعتمد عليهم وعليه أن ينظر إليهم نظرة تقدير إلى حد بعيد. وعندما تعرّض (مسروق ذو نواس) لهزائم عسكرية، بدأ يخشى الخيانة من جهة «أقاربه السبعة». وهذه العبارة جلبت، منذ زمن طويل، انتباه المؤرخين الذين قارنوها بكلمة (قيل) Kail. وتتضمن النقوش الحميرية هذا اللفظ الهام لتحديد البنية الاجتماعية. وكلمة

(قيل) quail نصادفها في نقوش مختلف الكتابات مثل: (قيل - أقيال). ونقوش اليمن التي تعود إلى مرحلة أبعد، ولا تذكر هذا اللفظ، وفي نقوش المرحلة الأخيرة وفي النصوص استُعملت Kail, Kaul مثل لقب نبيل، لقب شخص رفيع المكانة، وتُرجم عادة مثل «أمير»، هذا ماكتبه (نولديكه Nol-deke) لدى تفسيره نص الطبري. والقصيدة الحميرية التي نظمت في القرن الثاني عشر (مؤلفها نشوان الحميري الذي مات حوالي ١١١٧) تذكر ثمانية أمراء حميريين في قولها: «أين هم الأمراء الثمانية وممالكهم؟»

وذو ثعلبان أحدهم كان من الأمراء الثمانية وقد هرب من عند (ذو نواس) إلى عند ملك الحبشة (أليس بوا) Ela Achbeha (Elesboa)، ولهذا السبب لم يبق في حمير إلا سبعة أمراء.

ويربط (نولدكه) بين (الحارث أريتاس و«الأقارب» السبعة لـ (ذو نواس). إن أقارب الملك الثمانية و«الأمراء» - وهذا لقب رفيع ربما كان مصدره أن طبقات الأمراء كانت في الواقع قريبة للملك. وظهر هذا اللقب إلى الوجود أيضاً بوصفه مكانة مشرِّفة. وعندما قارن (نورتمان) الكلمة اليونانية مع العربية، وضع بينهما إشارة المساواة مثل (أقيل أوأقول) المترجمة عادة مثل: «كونت»، «أمراء» «أمراء اقطاعيين»، تتكرر في نقشين آخرين أحدهما هو النقش المعروف لـ«حصن الغراب» وقد أقيم هذا النقش من قبل (السميع أشفا) Sumayfá Achva وأولاده، ذكرى للواقعة أنه في 640 (التاريخ الحميري) استولى الحبشيون على حمير وقتل، ملكها (ملك حميرم وأمراء حمير at Rkhaba [وأقولهم أحمرم وارحبن] وقد لفت هذا النص انتباه العديد من المؤرخين لأن الأحداث التي نتكلم عنها تعود إلى عام 525 من تاريخنا عندما قُتل الملك (مسروق ذو نواس) على يد الحبشيين. واسم (سميفع Su-maifa) يناسب الكلمة اليونانية والذي يعطيه (بروكوب دي قيصرية) Procope de Cesarée إلى أول مدعوم أو محظي من الملك الحبشي (أيلا اشبيتحا) Ela Achbekha وشهر Dhgth ( ) المذكور في النقش يسمح بذكر تاريخ النقش

بدقة ويعني شهر خريف والتاريخ 525 من تاريخنا قد أكدته الدراسات الجديدة. يقول النقش: «ملك حمير وأمراؤه»، جمع «قيل» Kail ويتعلق بالحوادث التي ورد ذكرها في كتاب الحميريين ومن قبل (الحارث) Arethas.

وهناك نقش آخر (Mordtmann et Mithwoch) (رقم 43) غير مقروء في مجموعه وقد رواه ناشروه في التاريخ الجديد وهذا ماذكرته في دراسة أخرى. كما ذكر أيضاً «الأمراء» Kail كنبلاء. ويشغلهم مناصب رفيعة في الدولة، كان هؤلاء «الأمراء» يعيشون في قصور فاخرة كانت قد شيدت وتوسعت وتم تحسينها من أجلهم. كان لكل قصر منها اسم. وكلمة (قيل) Kail ورد ذكرها عدة مرات في نقش الملك (أبرهة) Abraha الذي يعود تاريخه إلى 543 من تاريخنا. كان يشمل «الأمراء» الذين كانوا قد ثاروا ضده والذين ظلوا أوفيـــاء له (نقش Glaser، 816 الاسطر 16, 14, 54, 81 الخ...) وللمؤرخين كل الحق في أن يقولوا إن نقوش اليمن التي تعود بتاريخها إلى حقبة أبعد، تجهل هذا اللفظ. والكلمة السامية (مرا Mara) وجمعها (أمرم) كانت مستعملة بمفهوم السيد Seigneur، وكلمة قيل Kail تولدت في عصر أقرب وتعود إلى الأشكال الأكثر تطوراً للعلاقات الاجتماعية، بينما النقوش القديمة تذكر فقط «الكبار» إلى جانب الملك.

إذاً هناك أشكال متطورة على صعيد العلاقات الاجتماعية بالنسبة للربع الأول من القرن السادس في نجران، كما في اليمن بأسرها. إن الطبقة العليا للمجتمع متفاضلة ويشكّل «النبلاء» أو «الأبناء الأحرار» جوهرها وهم الأكثر عدداً. وكانت الطبقة النبيلة الفخورة بأنسابها وقدم جماعتها، هي في الوقت ذاته، الأكثر يسراً، وتحت تصرفها مبالغ ضخمة من المال والممتلكات. وكانوا يميزون في صفوف النبلاء «الأمراء» Kail الذين كانوا يشغلون وظائف حكام المقاطعات واكتسبوا اسم «أقرباء» الملك نظراً لنبلهم وأهميتهم.

الدراســـات والبحـــوث

# النقد الأدبي العربي الحديث في دائرة التبعية حالة نقد القصة

د. عبد الله أبوهيف



## ١ - ظاهرة التبعية الثقافية :

عندما استرد الكاتب الكيني الكبير نغوجي واثيو نغو اسمه الأفريقي ولغته الأفريقية، لم يكن يفعل شيئاً استثنائياً، لأنه عبّر، ضمن مسار غالب على اختيارات الكتاب التابعة، عن محاولة، توصف أحياناًباليائسة أو المدمرة، لاسترداد الهوية ومواجهة الامبريالية الثقافية أو الاستعمار الثقافي أو ما سماه واثيونغو نفسه «استعمار العقل»،

* د. عبد الله أبو هيف : أديب من سورية، يكتب الدراسات الأدبية والقصة القصيرة. من أعماله : «موتى الأحياء» قصص، «فكرة القصة» دراسة.

ولم يكتف واثيونغو بالمواجهة، بل دعا إلى «تصفية استعمار العقل» (١٩٨٦)، فقد وجد أن الخلل اللغوي والثقافي، باستعمال اللغات الامبريالية أو الاستعمارية وثقافاتها هو خلل علاقة مع المستعمر أو الامبريالي المهيمن والغاشم. لقد أدرك واثيونغو أنه يكتب عن نفسه مثلما يكتب عن سواه من الكتاب الأفارقة، وهذا ينطبق على الكتاب في البلدان التابعة كلها بتقديري، «فالاشكالات الراهنة لافريقيا لم تأت في الغالب بسبب اختيار شخصي، بل انها نتيجة وضع تاريخي. كما أن الحلول أيضاً ليست مسألة قرار شخصي بقدر ماهي تحول اجتماعي اساسي لبنى مجتمعاتنا يبدأ من قطيعة حقيقية مع الاستعمار وحلفائه من الحكام المحليين»[١].

كانت تجربة واثيونغو تتويجاً للمواقف المناهضة للامبريالية والاستعمار في مجالهما الأعمق، أعني الثقافة واللغة، غير أن سيرة المناهضة ليست بنت العقدين الأخيرين، فهي تعود إلى عقود مبكرة من هذا القرن في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وقد شهدت الثقافة العربية منذ سنوات النهضة الأولى في منتصف القرن التاسع عشر عمليات متعددة ومختلفة للوعي الذاتي، إلا أن ثمة عنصراً جوهراً مفقوداً، بقدر أو بآخر، في هذه العمليات هو الانبثاق من التاريخ الذي يصنعه بالدرجة الأولى الاستعمار أو الامبريالية.

ثم كان التحدي الأبرز فيما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث تراكمات الاستعمار والامبريالية التي تجذرت لدى ورثتها المتحالفين أو التابعين، على نحو علني أو خفي، فكان الشعور المرير بوعي الآخر المستعمر أو الامبريالي في قلب الوعي الذاتي نتيجة التناقض القومي مع الاستقلال والتنمية والحرية والماضي والميراث الديني والعقائدي في ظروف مابعد الاستعمار أو في ظروف استتباب الهيمنة اللامبريالية ليس على خرائط الحاضر، بل على خرائط المستقبل أيضاً، وهو ماأكدته ظاهرة معاداة الاستعمار والامبريالية من

قبل رموز قومية ووطنية باءت بالخيبة والفشل والخذلان، ومايوصف في الوطن العربي بالهزائم المتوالية منذ عام ١٩٤٨ حتى اتفاق «غزة - أريحا أولاً» عام ١٩٩٣.

لقد انقضت حقبة معاداة الاستعمار والامبريالية، واستبدلت خلال العقدين بالاستقلال والحرية والهوية على أنقاض أوهام مغامرة وعي سميت معقدة لأول مرة في رواية الأفريقي السنغالي المسلم الشيخ حميدو خان (١٩٥٣)، فعندما اختار الافريقي الشاب طريقاً غريبة هي طريق الغرب الاستعماري، كان يعلن هزيمة المغامرة ذاتها: «يبدو لنا فجأة أننا طوال سيرنا لم نكف عن التحول. وأننا أصبحنا أخيراً أناساً مختلفين، وأحياناً لايتم التغيير كاملاً، وقد يستقر بنا هذا التغيير عند مرحلة التهجين وتركنا فيها عندئذ ننزوي وقد ملأنا بالخجل.. لقد اخترت الطريق التي تؤدي الى الهلاك أكثر من غيرها». (٢)

إن كاتباً عربياً هو محمد كامل الخطيب استعار في منتصف السبعينات عنوان الشيخ حميدو خان في توصيفه لمحتوى وعي القاص العربي الحديث بالآخر المستعمر أو الامبريالي، وهو وعي كل قاصراً مشحوناً بالدونية والعلاقة غير المتكافئة، ويبلغ الاحساس بالتبعية مبلغاً لا يحسد عليه لدى جورج طرابيشي الذي لاحظ أن «عامل المثاقفة، أي استيراد الثقافة المتروبولية - حاسم الأثر في إلباس العلاقات الحضارية رداء جنسياً، حسبما يتجلى في الأدب الذي يتصدى لهذه العلاقات، ومنه، فإن الأمة المستعمرة تستمر بتبعيتها، أي دونيتها الأنثوية، من خلال عملية المثاقفة». (٣)

وخلال العقد التالي، عقد الثمانينات، سيتوفر ناقد وكاتب عربي آخر هو نبيل سليمان على درس هذا الوعي من منظور الهوية القومية المباشر بما هو «بلورة الكيان، الهوية، وعي الذات الفردية والقومية».

ولاحظ أن الهوية القومية محاصرة بالعطالة والسلبية في سوق الكلام والشعارات والأطروحات والمقولات والمجالات التي غالباً ماتطيح بالتوازن

بين الفن والخطاب الايديولوجي، أما الصوت الأقوى في مواجهة الآخر فهو الانكفاء والتدميرية، و«فمنذ الستينات أخذت تتردد في الأدب أصداء الانكفاء المتصاعد والخيبات المتواترة، ولئن كانت الأعمال التي رادت الهزيمة ١٩٦٧ وماسبقها نزرة، فإن ماتلاه في سائر الأجناس الأدبية كان وفيراً، سواء فيما طفا على سطح المرحلة أم فيما تعمقه». «وبما أن دور المثقف كان راجحاً في الأحزاب والحركات التي تتطلع للتقدم والتحرر، فصنعت الانكفاء وبما أن أغلب الانتاج الثقافي العربي هو في الأدب، وذلك واحد من الأعراض المرضية على كل حال - فقط جاء العديد من النصوص الروائية التي تجسد مسار الهزيمة أو الهزائم كتجربة ذاتية لمثقف مهزوم، بكل مايترتب على ذلك في رؤية التاريخ ومغامرة الفن»، وقد بلغت هذه الرؤية التدميرية ذروتها في رواية «عودة الذئب الى العرتوق» لالياس الديري (١٩٨٢) التي قدمت الشريحة البرجوازية الصغيرة، فاقدة الرؤية التاريخية «وغرقت في مساراتها الوجودية العبثية التي لا ينفع معها طفولة يسارية ولا تطرف ولا إرهاب. إنه العجز عن وعي الذات ووعي الآخر، عن وعي العالم، ذلك الوعي المنشود»(٤).



اعترف الكاتب العربي منذ مطلع الثمانينات بظاهرة التبعية، وان ثقافته تندرج فيها، وان عليه أن يندرج في سياقها أيضاً، أو أن يتخذ موقفاً آخر، وفعل كثيرون ذلك متخذين سبيلين، الأول هو وعي ظاهرة التبعية تمهيداً للوعي الذاتي وتجذيره وتصليبه من خلال إعمال البحث في الأصالة الثقافية على أن تراث الانسانية كله، ومنه الثقافة العربية، تراث للثقافة العربية الحديثة، فحفلت الممارسة الثقافية العربية خلال العقدين الأخيرين بعشرات المحاولات التوفيقية أو المنعزلة أو المقهورة لمعضلة الأصالة والتحديث ازاء صدمة الغرب بتعبير ادونيس (١٩٧٨) أو صدمة الاقرار بأن الثقافة العربية تابعة. وقد رأت كاتبة مصرية هي رضوى عاشور متفائلة في بحثها للرواية في غرب أفريقيا أن «التابع ينهض»(١٩٨١)، وهذا هو عنوان

كتابها أيضاً. ووجدت «أن كتاب الرواية في غرب أفريقيا يؤسسون أدباً قومياً يعكس الثقافة الوطنية لشعوب المنطقة التي يمتزج فيها حضور التاريخ باللحظة المعاشية»، أي أن أفرقة الرواية برأيها على الرغم من استعمال الروائيين للغات غير افريقية، ساعدهم على استلهام «تراثهم الثقافي الأفريقي، والاستفادة من الانجازات الثقافية الغربية»[٥].

أما السبيل الثاني فهو اتصال عمليات الوعي الذاتي بالرؤية الثقافية التاريخية من جهة، وبالحفريات المعرفية التي من شأنها تشخيص فعل الاستعمار وتأثيره على الثقافات القومية من جهة أخرى، وربما كان ادوار سعيد من أهم الكتاب الذين عنوا بهذا السبيل عناية من موقع النقد المتبصر والعارف في اطار مشروعه لنقد الاستعمار والامبريالية في بعدهما الثقافي، وقد أسس له في كتابه الكبير «الاستشراق» (١٩٧٨)، الذي يربط سلطة المعرفة بالقوة، وهو جوهر تجربة الاستعمار، وفي كتابه التالي «تغطية الاسلام» (١٩٨١) الذي يفضح المحاولات الاستعمارية والامبريالية لتشويه الاسلام قوة حضارية في العالم الحديث.



وفي عام ١٩٨٧، أعلن سعيد بمرارة مشوبة بالقلق أن الامبريالية الثقافية تحتاج إلى الدرس والفهم والاسهام الفعلي الذاتي في حضارة العصر، لا التجنب أو المراقبة أو الانكفاء أو التدمير: «إن مانبصره اليوم في المشهد القوي وفي البانوراما الرأسمالية بأسرها، هو باختصار السؤال القلق والمثير للقلق حول علاقاتنا بالآخرين: الثقافات الأخرى، الدول الأخرى، التواريخ الأخرى، التجارب الأخرى، التراثات والشعوب والمصائر. صعوبة السؤال تتبدى في عدم وجود أفضلية خارج واقعة العلائق بين الثقافات، بين القوى غير المتكافئة الامبريالية وغير الامبريالية، وبين مختلف «الآخرين»، الأفضلية التي قد توفر للمرء امتيازاً ابستمولوجياً في الحكم والتقدير والتأويل بمعزل عن المصالح المتزاحمة، والعواطف، والالتزامات الخاصة بالعلائق القائمة ذاتها. حين ننظر في ارتباطات الولايات المتحدة

الأمريكية ببقية أرجاء العالم، فإننا - بصدد الارتباطات تحديداً - لسنا خارجها أو فوقها. ذلك يوجب علينا، كمثقفين وانسانيين ونقاد علمانيين، أن نفهم دور الولايات المتحدة في علم الامم والجبروت من داخل الواقعة وكمشتركين فيها، لا كمراقبين خارجيين معزولين نحتسي بدعة ووثوق أكوام عسل اذهاناً مثل أوليفر غولد سميث في عبارة ييتس البديعة»[٦]. ولعل هذا مادعاه الى تخصيص كتاب كبير لهذه القضية هو «الثقافة والامبريالية» (١٩٩٣) يحلل فيه، نظرياً وتطبيقياً، آليات الإخضاع والحرية في خطاب التبعية وسبل مجاوزته.

إن صنيع سعيد ينخرط في جهد ثقافي عالمي موجه لنقد التبعية الثقافية، وفي مقالة صبحي حديدي اللامعة «الخطاب مابعد الكولونيالي في الأدب والنظرية الأدبية» ذكر ونقاش لأمثال هذا الجهد لدى مفكرين ونقاد وأكاديميين ولدوا في المستعمرات أو العالم الثالث أو الدول التابعة، وطوروا مناهجهم في الجامعات والمؤسسات الثقافية الغربية أمثال غاياتري شاكرا فورتي سبيفاك، وهومي بابا، وعبد الرحمن جان محمد، وبيتيا باري واعجاز أحمد، وكوامي انطوني أبيا، وقمقم ساري، وعقل بلغرامي، وهو جهد يتراكز على استجواب الخطاب الأوروبي واستراتيجاته بوصفه خطاباً استعمارياً وامبريالياً، ويعنى «بتدقيق الوسائل التي أتاحت لأوروبا فرض وصيانة خطابها في سياق اخضاعها لثلاثة أرباع البشر يقطنون العالم الراهن»[٧].



## ٢ - ظاهرة التبعية النقدية:

على الرغم من صعوبة تلمس المؤثرات الأجنبية في النقد الأدبي العربي الحديث، كما يقر كثير من الباحثين[٨]، فإن ظاهرة التبعية الثقافية أكبر من حدود المؤثرات الأجنبية، لأن المؤثرات الأجنبية صحية غالباً. وقد نظر باستمرار الى النقد الأدبي العربي الحديث على أنه نتاج هذه المؤثرات الأجنبية بالدرجة الأولى ويلخص مثل هذه النظرية المستشرق ف. كانترانيو بقوله:

«إن النهضة الحديثة التي يمكن ملاحظتها اليوم في الثقافة العربية، وبالتالي في وعيها الأدبي - هي أقل منها استمراراً لتراث عظيم، وأكثر منها نتاجاً للحضارة الغربية، مما يودّ الأدباء العرب أن يعترفوا به - والنظرية الأدبية العربية الحديثة أيضاً هي تشعب (أو نتيجة) عن النظرية الاوربية أكثر منها تطويراً للنظرية التراثية العربية»[٩].

ولا يجد كثير من النقاد العرب غضاضة بالاقرار بمثل هذه الرأي، وأوردوا أسباباً كثيرة لذلك منها التقليل من شأن انجاز النقد الأدبي العربي القديم في النظرية النقدية على وجه العموم، وفي النظرية النقدية الحديثة على وجه الخصوص. في منتصف الستينات، تقصت سهير القلماوي المؤثرات الدافعة، حسب تعبيرها التي جعلت النقد الأدبي عند العرب القدامى منصرفاً في معظمه إلى الشروح اللغوية للقطعة المنقودة. إنه «ميراث رهيب تكاثفت فيه عوامل وعوامل على تفتيت القصيدة إلى وحدة البيت وعلى تفتيت البيت إلى وحدة اللفظ، وكان لابد من صيحة بل صيحات حتى تخرج القصيدة العربية من أثر هذا الميراث الدامع عبر كل هذا التاريخ الطويل»[١٠]. وبعد حوالي ثلاثة عقود من الزمن، تتردد الآراء نفسها في جهد أكثر إحكاماً ودقة لشكري محمد عياد في كتابه «المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين» (١٩٩٣). محص عياد التراث النقدي بحثاً عن مذاهب، فتوقف عند مصطلحات «مذهب الأوائل» للآمدي و«الصنعة» للجاحظ و«المنازع» لحازم القرطاجني، ولكنه التفت عن ذلك كله إلى القول بأن المذاهب فضفاضة على تلك التجارب الأدبية والنقدية القديمة مؤكداً الآراء التالية:

«- في أن مناقشاتنا حول المذاهب الأدبية المعاصرة تعكس موقفاً تاريخياً من ثقافة الغرب،

- وفي أن اقتباس المذاهب الأدبية الغربية ملازم لاقتباس الأشكال الأدبية،

- وفي أن المذاهب الأدبية تعكس خصوصيةً تاريخية للثقافة العربية»[١١].

لقد انتعشت هذه الآراء في مناخ التبعية الثقافية الذي عززه صراع الأفكار منذ الخمسينات الى يومنا هذا وهو صراع بين دعاة الهوية ودعاة التغريب.

إن تشخيص شكري محمد عياد يقارب إلى حد كبير تطور الموقف العربي من النظرية الأدبية، وإن كنا لا نوافق على تقديره للتراث النقدي العربي، فقد بات واضحاً أن هذا التراث غير مكتشف تماماً وغير مدروس تماماً، ومايزال عنصراً غير أساسي في تكوين الناقد العربي الحديث. ثمة من يعترف بقيمة حية ومعاصرة لهذا التراث، ويتحدث عن انجازات باقية على الزمن هي قيم نقدية تنفع في تحديث النظرية الأدبية العربية، حتى أن نقاداً دعوا إلى «نظرية عربية في الأدب» بصريح العبارة، مثل حسام الخطيب الذي أسند مقترحاته المبدئية إلى «ثلاث انطلاقات أساسية تشكل مثلثاً للنظرية التي يمكن تصورها هي: الأولى الانطلاق من الواقع الأدبي المعاصر، والثانية الانطلاق من موقف تراثي محدد، والثالثة الانطلاق من المناخ الأدبي العالمي المعاصر»، «واذا يمكن للمرء أن يتصور نظرية الأدب على شكل مثلث تتفاعل أضلاعه الثلاثة في جدلية دائمة تضمن لكل عنصر أن يوازن العصر ويتداخل معه ويؤثر فيه، فالموقف من التراث مثلاً يتحدد بفعل تصادمه وتوازنه مع العنصرين الآخرين: الساحة الأدبية الفعلية والمؤثرات الأجنبية، والموقف من المؤثرات يتحدد بفعل العاملين الآخرين، وهكذا دواليك. فهناك اذن حركة ديالكتية تصادمية توالدية تتداخل عناصرها المثلثة وتتفاعل لتخرج تركيباً جديداً حياً ديناميا قادراً على توظيف العناصر الثلاثة في نزوع مستمر إلى الخلق والابداع والتجدد.

إنها نقاط في مثلث دائمة ودائمة الحركة ودائمة الصيرورة وقادرة على اخراج تركيب كيماوي كاشف»[١٢] ومن الواضح، أن هذا الرأي تخيلي

أكثر منه واقعياً، لأنه لا يعاين الواقع بالدرجة التي يتجه فيها الى تركيب جديد. ولعل تأمل موقف الخطيب من قضية «البنيوية والنقد العربي القديم» (١٩٨٦) يشير إلى تغليب الانطلاق من المناخ الأدبي العالمي المعاصر في مقارنة متعسفة، بتقديري بين مذهب حداثي وبين النقد العربي القديم، كأن نقول إن البنيوية تفرق تفريقاً فرزياً بين العمل ذي البنية وبين العمل الذي يفقد البنية، وإن هذه الناحية غائبة تقريباً عن النقد العربي القديم.. الخ.(١٣)

وفي الجانب المقابل، آل هذا الصراع المستمر إلى بروز ظاهرة التبعية إلى جانب ظاهرة الهوية، واذا كانت التبعية في أشد مظاهرها هي التكون النقديْ الغربي، الاستعماري أو الامبريالي، فإن الهوية لاذت بالتراث والتراث النقدي مؤملاً لاحتضان نظرية عربية حديثة في الأدب والنقد.



ويبدو النقد الأدبي العربي الحديث اليوم، أكثر من أي وقت مضى أسير التبعية الثقافية من مجوزة «التلقف» الذي شاع منذ مطلع الخمسينات حيث اجتلاب المذاهب الأدبية والنقدية دون تمثلها أو هضمها في النقد الأدبي العربي الحديث، ولنتذكر على سبيل المثال الوجودية في الخمسينات ومزاوجاتها القومية والفرويدية من جهة، ومزاوجاتها الماركسية في أسوأ تمظهراتها الستالينية والجدانوفية ومفاهيم الالتزام الميكانيكي التي أفرزتها من جهة أخرى، وقد تحكمت هذه «التلقفات» في الممارسة الثقافية والنقدية العربية حتى مطلع السبعينات وأبرزت - فيما أبرزت - أشكالاً من التبعية النقدية حيث المرجعية الغربية هي المحك لكل قيمة نقدية أو أدبية، وحوكم أدب عربي كثير وفق معايير نقدية خارجية بتأثير هذه التبعية، مثل وهم الاتجاه أو المذهب، أو وهم العقيدة والتحزب، أو الانتماء أو وهم الالتزام.



غير أن سنوات السبعينات والثمانينات شهدت ظواهر أخرى للتبعية النقدية، أو بتأثيرها، أولها الارتهان المطلق للمرجعية الغربية في نقل المذاهب النقدية وغالباً بعد تراجعها في الغرب كما هو الحال مع البنيوية في

اطار هيمنة اطروحات الحداثة التي فهمت على أنها النسج على منوال الغرب أو هي تقليد غربي وكفى. وتلا ذلك نقل مذاهب أخرى نقلاً مباشراً دون تمثلها التمثيل اللازم عضوياً في الثقافة العربية كأن تكون مؤثراً أو مكوناً من مكوناتها، لا أن تكون مسخاً مشوهاً أو استعمالاً غير أصيل لها، ونذكر منها: الاسلوبية، والعلاماتية، والتفكيكية. وثمة شكوى اليوم من طغيان اجتلاب أو نقل هذه المذاهب النقدية على سيرورة النقد الأدبي العربي الحديث، فأما أن تكون بنيوياً أو لن تكون ناقداً، وإما أن تحذو حذو جينيت، أو غريماس، أو تودوروف، أو دريدا، أو هارتمان، أو بول دي مان، أو أنك لا تكتب نقداً، ناهيك عن تحويل النقد إلى جداول احصائية وأشكال هندسية وكتابة لغزية أشبه بالمتاهة أو التجريب الذي لا طائل منه.

ومن الظواهر التي نتجت عن هيمنة التبعية النقدية ظاهرة تأصيل النقد العربي الحديث في تاريخه وفي بيئته الثقافية، فاتجه البحث لدى كثيرين الى استيعاب القيم التراثية النقدية من خلال درس شامل لتطور الثقافة العربية عبر العصور، ونذكر من هذه المحاولات ماقام به عبد الفتاح كيليطو في كتابه عن «مفهوم المؤلف في الثقافة العربية» وعنوانه «الكتابة والتناسخ» (١٩٨٥)، وفيه إعادة نظر جذرية للمبدعات العربية المكتوبة كتناسخ المقطوعات الشعرية والتبني وطرق الحديث والنوادر وغيرها، مؤكداً أن للثقافة العربية خصوصية تمثلها تقاليدها الراسخة في عصرها الذهبي، العصر الاسلامي حتى القرن الخامس الهجري، ففي «الثقافة العربية الكلاسيكية، لا يكتفي لقول ما أن يتوفر على «انتظام خاص» كي يعتبر نصاً، فضلاً عن ذلك أن يصدر عن أو أن يرقى به إلى قائل يقع الاجماع على أنه حجة. حينئذ يكون النص كلاماً مشروعاً ينطوي على سلطة، وقولاً مشدوداً إلى مؤلف - حجة. وهكذا فقد كان المؤلف - النكرة أمراً متعذر التصور»(١٤).

على مثل هذا النحو، بدأت مشروعات نقدية تأصيلية ضمن السياق

الخاص للثقافة العربية ومبدعاتها. ولعلي أشير إلى مشروع مشرقي آخر دلالة على انتشار هذه الظاهرة التي تستند الى القراءة المعاصرة للنص القديم، وهذا مافعله، على سبيل المثال أيضاً لا الحصر، حاتم الصكر في كتابه «البئر والعسل» (١٩٩٢) الذي قدم فيه ممارسة نقدية تأصيلية من داخل النصوص نفسها، «فلقد انقدت حيث أرادت لي النصوص، فسرت في متاهاتها - ولم أسلط عليها قراءتي فقط. بل كانت توصلاتي ووسائلي إلى تلك التوصلات آتية من شعاع النص نفسه، من جرمه الذي يدور حولي، ويفرض علي رؤية فضائه»(١٥).

اذن، ثمة رسوخ لهذه الظاهرة التي تعترف للتأليف العربي بخصوصيته وتقاليده، وينبغي نقل «مركزية القراءة إلى النصوص ومايمكن أن يرشح منها معنى أو دلالة» على حد تعبير الصكر نفسه.

ومن الظواهر التي نتجت عن هيمنة التبعية النقدية أيضاً ظاهرة تأصيل الأجناس الادبية من تقاليدها الموروثة دون مبالغة أو ادعاء، ودون تقليل أو ازدراء، فقد رأى كثير من النقاد العرب أن التراث السردي قابل لتحديث السرد العربي الراهن وتطوره ضمن خصوصيته، ويمكننا أن نأخذ مثالاً لهؤلاء النقاد سعيد يقطين في كتابه «الرواية والتراث السردي» (١٩٩٢)، وعلى الرغم من أن مؤلفه عالج في متنه نصوصاً روائية متعددة، فإن الكتاب موضوع «من أجل وعي جديد بالتراث»، وهذا هو عنوانه الثاني. وقد كان منطلقه في مشروع قضية «التعلق النصي» معاينة «للتساؤل عن «انتاجية» الرواية وهي ماتتعلق بالتراث السردي في بعض تفصيلاته، ودلالة هذه الانتاجية وأبعادها ووظائفها، ومقارنتها بما قدمته لنا نصوص فكرية أو نقدية، وهي تتخذ التراث موضوعاً لسؤالاتها وتأملاتها ومواقفها»، بهدف الاسهام «في مناقشة دائمة ومستديمة لقضية قديمة جديدة تتصل بـ «نحن والآخر»(١٦).

إن التبعية النقدية شاخصة للعيان ومؤرقة، ولكن السبعينات والثمانينات شهدت محاولات مواجهة تستجوب التراث في علاقته بالمثاقفة

من أجل تشمير الخطاب الكولونيالي في وعي التراث ووعي الحاضر معاً، مادام لامفر من ذلك.

### ٣ – حالة نقد القصة:

بدأت معضلة تبعية النقد القصصي العربي الحديث مع بدء النهضة مرتهناً للتفكير الأدبي العربي بقضيتين أساسيتين هما: القضية الأولى فهم فكرة القصة على أنها غربية، فإما أن تكون تقليداً للقصة الغربية حتى تغدو، بالمصطلح العربي الذي ساد زمناً طويلاً، فنية أو لا تكون، ولعل الذاكرة لا تنسى مئات الأبحاث التي وجهت جهداً أشبه بالضائع عن أي القصص العربية الأولى في العصر الحديث كانت فنية في هذا القطر العربي أو ذاك. جرى هذا في مصر وتحدثوا عن «زينب» (١٩١٣) لمحمد حسين هيكل كأول قصة فنية، ثم فعل نقاد هذا القطر أو ذاك مع قصص وقصاصين آخرين من أقطارهم كتاباً لأول قصة فنية أيضاً.

والقضية الثانية هي فهم نظرية الأجناس الأدبية عند العرب التي احتل فيها الشعر مرتبة عالية الى حدّ القداسة مزدرين الأجناس الأدبية الأخرى على أنها أدنى ابداعاً، ولعله الموقف من التراث النثري برمته.

وهكذا تصارع النقد مع هذا الفهم الذي نظر إلى القصة، الى وقت ليس بقليل، على أنها ميدان للمحسنات البديعة أيضاً، وعلى أنها ساحة للتربية والتهذيب بالدرجة الأولى، وعلى أنها أدب أجنبي وافد لاطائل وراءه، ولنتأمل مانشرته دوريات «المقتطف» و«الهلال» و«الضياء» فيما بين ١٨٨٠ و١٩٠٥ مما وثقه محمد كامل الخطيب في كتابه «نظرية الرواية» (١٩٩٠).

كان الصراع واضحاً بين فهم فكرة القصة كجنس أدبي وبين تقبل النقد الأدبي العربي الحديث لها، وقد أخذ الصراع أشكالاً يمكن أن ندرجها في سياق شامل أعم هو الصراع بين التقليد الغربي والتقليد التراثي بمعنى تطويع فن القصة ليستوعب أشكالاً قومية.

ومن أسف أنه صراع طال أمده بسبب عزوف أعلام الأدب العربي الحديث عن ولوج فن القصة حتى الأربعينات من القرن العشرين حين كسبت القصة كتاباً معتبرين في عدة أقطار عربية ولاسيما مصر وبلاد الشام، وفي الخمسينات نافح القصاصون كتاب الأجناس الأدبية الأخرى ومنها الشعر، وفي العقود التالية تقدمت الرواية على الأجناس الأدبية الأخرى. وليس حدثاً طارئاً أن يفوز روائي وقاص عربي بجائزة نوبل عام ١٩٨٨ هو نجيب محفوظ، فقد استوت القصة والرواية على عرش الأدب العربي الحديث خلال أقل من نصف قرن من الزمن. وأن يفوز نجيب محفوظ فهذا يعني أنه أصيل أولاً ولا ينهج التقليد الغربي وحده؛ إنها اعتراف بأصالة القصة العربية الحديثة فكيف حصل ذلك؟ ومادور النقد القصصي؟

في عام ١٩٣٠ كتب محمد عبد الله عنان عن «أدب القصة والرواية وسبب ضعفه في الآداب العربية»، ونعى مستقبل هذا الجنس الأدبي الأسود وقال: «لهذا كله أعتقد أن المستقبل ليس لأدب القصص، وأن هذا النوع من الكتابة سيبقى في مكانه بعيداً عن النهضة الفكرية والأدبية العامة مابقيت الحياة الاسلامية قائمة على أصولها وتقاليدها الأثيلة، ومابقي للأخلاق والخلال معيارها الاسلامي»(١٧).

بينما كتب نجيب محفوظ عن «القصة عند العقاد» عام ١٩٤٥ مؤكداً أن «القصة هي شعر الدنيا الحديثة. وسبب آخر لا يقل عن هذا في خطره هو مرونة القصة واتساعها لجميع الأغراض، مما يجعلها أداة صالحة للتعبير عن الحياة الانسانية في أشمل معانيها. لذلك توجد قصة عاطفية، وقصة شعرية، وقصة تحليلية، وقصة فلسفية، وقصة علمية، وقصة سياسية، وقصة اجتماعية. ولعل الشمول في التعبير يكون مقاساً أصدق من المقاسين اللذين يقترحهما الأستاذ الكبير، يقصد العقاد، ودلالته واضحة في أن القصة أبرع فنون الأدب التي خلقها خيال الانسان المبدع في جميع العصور»(١٨).

في الأربعينات كما ذكرنا استتب الأمر للقصة، بفضل مبدعيها أما النقاد فكانوا يرون رأيين يتداخلان أحياناً وينفصلان الى حدّ التناقض أحياناً أخرى، الرأي الأول يمازج فن القصة بالأشكال القصصية التراثية ولاسيما المقامة، وخير معبر لهذا الرأي هو جميل سلطان في كتابه «فن القصة والمقامة» (١٩٦٧)، وأخصه بالاشارة لأن مقالاته كتبت ونشرت في الدوريات والاذاعة في الأربعينات، أما الرأي الثاني وهو السائد حتى اليوم الى حدّ كبير فيعبر عنه رشاد رشدي في كتابه «فن القصة القصيرة» الذي طبع لأول مرة في الخمسينات ثم طبع بعد ذلك عشرات المرات، غير أن المهم ليس طبعاته المتكررة بل اعتماده اعتماداً كلياً لدى الباحثين والاكاديميين والنقاد الذين وضعوا كتباً مدرسية وجامعية ونقدية تقلده أو تنسخه، ومن ذلك أشير الى كتاب عزيزة مريدن «القصة والرواية» (١٩٨٠)، وكتاب الطاهر أحمد مكي «القصة القصيرة، دراسة ومختارات» (١٩٧٧).

ولا يؤمن أصحاب الرأي الثاني إلا بالتقليد الغربي للقصة، فقد استخرجوا الخصائص والمعايير من شوامخ القصاصين الغربيين ومنهم الفرنسي جي دي موباسان، والروسي انطون تشيخوف، والأمريكيين ادغار الان بو وأو - هنري، وبدا حتى مطلع السبعينات أنه لا مثال للقصة إلا القصة الغربية، وجرت محاكمة الفن القصصي والخطاب القصصي والاتجاهات القصصية والتحديث القصصي بالمقارنة مع القصص الغربي، وانتشر القصص التقليدي والتعليمي الذي يحذو حذو الغرب واحتل الواجهة، ولكن الصراع الذي داخله عنصر الاحساس الفاجع بالهوية القومية أواخر الستينات والذي وجد ذروته المأساوية في هزيمة ١٩٦٧، قد أدخل القصة في مداخل مختلفة بتأثير تطور النقد القصصي أيضاً، الذي اكتشف، مع التكاليف الباهظة لوعي الذات، أن فكرة القصة ليست نتاج قصة بعينها، وأنها تستنبط من قصص الشعوب كلها، وربما كانت الاشارة مع اكتشاف السرد وتنوعه وثرائه في كل تجربة قصصية.

لقد تعرف النقاد العرب متأخرين، ربما مثل الغرب الأوروبي ولاسيما فرنسا والمملكة المتحدة والولايات المتحدة، الى انجاز الشكلانيين الروس، وخصوصاً انجاز فلاديمير بروب الذي أطلق النظرة الجديدة لفكرة القصة وعلم تشكل الحكاية والخصائص البنائية للقصة، وتحديد صيغ علمية للتحفيز والحوافز والأغراض في كتابه المشهور «مورفولوجيا الحكاية الشعبية» (١٩٢٩)، كانت أول استفادة من درس السرديات في شكلانيتها لدى نبيلة ابراهيم «قصصنا الشعبي من الرومانسية الى الواقعية» (١٩٧٤)، ثم تلته محاولة أخرى لأحمد مموهي «دراسات هيكلية في قصة الصراع» (١٩٨٤)، وهو درس لهياكل القصص الشعبي كما تتيحها الدراسات النبيوية والسردية.

ونلاحظ أن التطور في النقد القصصي العربي، على الرغم من تبعيته الظاهرة أيضاً، قد توجه إلى القصص الشعبي وهو الأدب الذي لم يعترف به وظل غير رسمي في الثقافة العربية الكلاسيكية، وجدير بالذكر أن القصص الشعبي أساساً هو الذي مارس نوعاً من المثاقفة المعكوسة على القصص الغربي الحديث، أي تأثير ثقافة مغزوة تابعة على ثقافة غازية استعمارية أو ميتروبولية، فلا ينكر أحد اليوم تأثير «ألف ليلة وليلة» على كبار القصاصين الغربيين في العصر الحديث، ناهيك عن تأثير قصص عربي آخر مثل «حي بن يقظان» و«كليلة ودمنة». . . الخ.

هل يعني هذا أن النقد القصصي العربي قد تحرر من التبعية خلال العقدين الأخيرين؟ إن الاجابة هي أنه مازال يدور في فلك التبعية، وأن عدداً من ظواهر تحرره تكمل سعيها، وأشير إلى بعض هذه الظواهر:

إن أبرز ظاهرة في هذا المجال هي تطور التفكير الأدبي والنقدي بالقصة جنساً أدبياً موصول التقاليد قد ينبع بالدرجة الأولى من تراثه السردي، ولعل أبحاث عبد الفتاح كيليطو رائدة في هذا المجال، ولاسيما كتابيه «الغائب - دراسة في مقامة للحريري» (١٩٨٧)، و«الحكاية والتأويل - دراسات في السرد العربي» (١٩٨٨).

وثمة ظاهرة ثانية هي تطور الموقف النقدي من فكرة القصة مما يؤدي الى الاعتراف بعناصر القصص الكاملة في الموروث القصصي العربي، وهي عناصر مارسها قصاصون كثر ممارسة مترافقة مع الممارسة النقدية الجديدة، وهناك اليوم دراسات وأبحاث نقدية كثيرة عن استعمال القاص العربي الحديث لهذه العناصر مثل الأبحاث عن استعمال السرد التراثي عند نجيب محفوظ أو جمال الغيطاني أو محمود المسعدي وغيرهم.

وتستند هذه الظاهرة الى ظاهرة أبعد وأسبق في التاريخ هي تعميق البحث في جذور القصة العربية، وكان أشار إلى ذلك على استحياء القاص يوسف الشاروني في كتابه الصغير «القصة القصيرة نظرياً وتطبيقياً» (١٩٧٥)، وتكمن أهمية هذا البحث في التوكيد على أن فن القصة ليس نتاجاً غريباً، وأن القصة رافقت مسيرة الانسان منذ طفولته الأولى. ثم خص فاروق خورشيد جهوداً رائدة للبحث في التكوين الأول للقصة العربية تمحيصاً للأشكال القصصية في الجاهلية والاسلام الأول، فكان كتابه «في الرواية العربية - عصر التجميع» (١٩٧٦) الذي دافع فيه عن القصة العربية في الموروث الأدبي العربي الضارب الجذور في التاريخ والاسطورة معاً، وبين بجلاء في كتاب آخر «في الأصول الأولى للرواية العربية» (١٩٩٢)، أن كثيراً من الدارسين العرب في مطلع النهضة وقعوا في «خطأ اعتبار الأشكال الدرامية المختلفة للأدب أشكالاً وافدة مع معالم الحضارة العربية والفكر الغربي الذي بدأت أمتنا تتصل وتتأثر به بشكل أو بآخر واندرج تحت الخطأ أدب المسرح ومعه أدب الرواية وأدب القصة القصيرة، بل وأدب المقال أيضاً»[١٩].

إن كتابه الثاني مثل كتابه الأول رد على مقولة مستقرة عند الدارسين والنقاد الذين استسلموا لدائرة التبعية، تنفي معرفة الأدب العربي القديم بالفن القصصي، وتنفي وجود هذا الفن أصلاً في دنيا الابداع العربي الأدبي الموروث.

وهكذا، أتاحت هذه النظرة الجديدة للتراث القصصي المناخ للبحث في فنون النثر القصصي التي عرفها التراث كالمناظرات والجدل والقص والسيرة الذاتية وغيرها، ونذكر من هذه الأبحاث في شغل الباحثين والأكاديميين الكتب التالية: «المناظرات في الأدب العربي الى نهاية القرن الرابع» لأحمد أمين مصطفى (١٩٨٤) و«الجدل والقص في النثر العباسي» لعبد الله التطاوي (١٩٨٨) و«السيرة الذاتية في التراث» لشوقي محمد المعاملي (١٩٨٩) و«تاريخ الترسل النثري عند العرب في الجاهلية وفي صدر الاسلام» لمحمود المقداد (١٩٩٣).. الخ.

وكان الباحثون والنقاد قد درسوا على نحو غير منتظم الأشكال القصصية في التراث العربي ولاسيما النصوص التي لاتبدو قصصية لأول وهلة كأدب الغرابة والعجائب والرحلات والمنامات وغير ذلك، وأخص بالذكر في هذا المجال كتاب حسين الواد «البنية القصصية في رسالة الغفران» (١٩٧٦).



ولم يكتف الباحثون والاكاديميون والنقاد بدرس أشكال النثر القصصي التراثية، بل تعمق البحث في الثمانينات بالسرد العربي الذي أسس له كما أشرنا، عبد الفتاح كيليطو على وجه الخصوص، فظهرت أبحاث ومقالات كثيرة حول جوانب أو بنية السردية العربية ومن أبرزها كتاب عبد الله ابراهيم «السردية العربية» (١٩٩٢)، وهو بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي كما تشكلت في دائرة الثقافة العربية. من المفيد التوكيد في هذا المنحى على أن دراسة السردية العربية برهنت على تنوع أشكال أو أنواع النثر القصصي التراثي وثرائه من الخرافة الى السيرة الشعبية الى المقامة الى المنام الى المسامرة الى المناظرة الى الليلة الى الحكاية الى الخبر.. الخ.

أما الظاهرة التالية فهي تطور الموقف النقدي من نظرية القصة بفضل شيوع دراسة السرد نفسه، فاغتنت مكتبة النقد الأدبي العربي الحديث

بدراسات تطبيقية ونظرية حول السرد وبنية النص السردي ونظرية القصة والرواية ونذكر منها كتاب سمير المرزوقي وجميل شاكر «مدخل إلى نظرية القصة» (١٩٨٥)، وكتاب يمنى العيد «الراوي: الموقع والشكل - بحث في السرد الروائي» (١٩٨٦)، وكتابي سعيد يقطين «تحليل الخطاب الروائي - الزمن - السرد - التبئير» (١٩٨٩)، «انفتاح النص الروائي - النص السياق» (١٩٨٩)، وكتاب حميد الحمداني «بنية النص السردي من منظور النقد الادبي» (١٩٩٣) وفي الجانب الآخر اتسعت الدراسات التطبيقية حول بناء القصة والرواية وسرديهما، ونذكر في هذا المجال كتاب سيزا قاسم «بناء الرواية» (١٩٨٤)، وكتاب حميد الحمداني «النقد الروائي والايديولوجيا» (١٩٩٠) وكتاب عبد الرحيم الكردي «السرد في الرواية المعاصرة: الرجل الذي فقد ظله نموذجاً» (١٩٩٢)، وكتاب صلاح فضل «أساليب السرد في الرواية العربية» (١٩٩٢)، وكتاب محسن جاسم الموسوي «ثارات شهرزاد، فن السرد العربي الحديث» (١٩٩٣)، وهذه عينات على سبيل الاشارة لا الحصر.



نعيد طرح السؤال: هل يعني أن النقد القصصي العربي قد تحرر من التبعية خلال العقدين الأخيرين؟ ونعيد الإجابة هي أنه لازال يدور في فلك التبعية وأن عدداً من ظواهر تحرره، كما رأينا، تكمل سعيها للخروج من المأزق الذي هو حضاري وفكري قبل أن يكون أدبياً ونقدياً. إن التطلع الى التحرر يحتاج الى تمكين سلطة المعرفة وسيرورة انتاجها في المجتمع العربي الحديث، ومن الواضح أن مثل هذا التطلع مايزال أملاً يشتغل عليه المشتغلون على اختلاف اجتهاداتهم واشكالياتها وتناقضاتها غالباً، لأننا لو أنعمنا البحث في المحاولات النقدية للتخلص من ربقة التبعية، فسنجدها تغص بمثل هذه الاشكاليات والتناقضات، وهذا كله يحتاج إلى بحث آخر.

# الهوامش والاحالات

١ - واثيو نغو، نغوجي: تصفية استعمار العقل (ترجمة سعدي يوسف) - مؤسسة الابحاث العربية - بيروت ١٩٨٧ - ص١٣.

٢ - خان، الشيخ حميدو: المغامرة المعقدة (ترجمة محرم بسيم) - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة ١٩٧٥ - ص٧.

٣ - انظر:

- الخطيب، محمد كامل: المغامرة المعقدة - وزارة الثقافة والارشاد القومي - دمشق ١٩٧٦.

- طرابيشي، جورج: شرق وغرب، رجولة وأنوثة - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧.

٤ - سليمان، نبيل: وعي الذات والعالم - دراسات في الرواية العربية - دار الحوار - اللاذقية ١٩٨٥ ص ص ١٣ - ١٩٩٣.

٥ - عاشور، رضوى: التابع ينهض - الرواية في غرب أفريقيا - دار ابن رشد للطباعة والنشر - بيروت ص١٦٣ (د.ت).

٦ - سعيد، ادوار: تمثيل المستعمر: محاورو الانثربولوجيا - في «الكرمل» (قبرص) - العدد ٤٤ - ١٩٩٢ - ص١٦.

٧ - حديدي، صبحي: الخطاب مابعد الكولونيالي في الأدب والنظرية الأدبية - في «الكرمل» (قبرص) العدد ٤٧ - ١٩٩٣ - ص٨٨.

٨ - انظر على سبيل المثال:

- اصطيف، عبد النبي: نظرة في قضية المؤثرات الأجنبية في النقد العربي الحديث - في «الموقف الأدبي» (دمشق) - العدد ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ كانون الثاني - آذار ١٩٨٣ - ص١٠٢.

٩ - المصدر نفسه: ص١١١.

١٠ - القلماوي، سهير: مؤثرات دامغة في نقدنا القديم. في مجلة «الفكر المعاصر» (القاهرة) العدد ٢٢ كانون الأول ١٩٦٦ - ص٢٠.

١١ - عياد، شكري محمد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين. الكويت ١٩٩٣ - ص٨.

١٢ - الخطيب، حسام: مقترحات مبدئية باتجاه نظرية عربية في الأدب - في «الموقف

الأدبي» (دمشق) العدد ١٢١ – أيار ١٩٨١ – ص ص ٢١-٢٦.
١٣ – الخطيب حسام: البنيوية والنقد العربي القديم. في مجلة «الموقف الأدبي» (دمشق) العدد ١٨١ – ١٨٢ أيار تموز ١٩٨٦ – ص٢٢.
١٤ – كيليطو، عبد الفتاح: الكتابة والتناسخ – مفهوم المؤلف في الثقافة العربية (ترجمة عبد السلام بنعبد العالي) دار التنوير – بيروت – المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء ١٩٨٥ ص ص ١٣-١٤.
١٥ – الصكر، حاتم: البئر والعسل – قراءات معاصرة في نصوص تراثية – دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد – ١٩٩٢ – ص٧.
١٦ – يقطين، سعيد: الرواية والتراث السردي – من أجل وعي جديد بالتراث – المركز الثقافي العربي – بيروت – الدار البيضاء ١٩٩٢ – ص٣١.
١٧ – الهواري، ابراهيم: مصادر نقد الرواية في الأدب العربي الحديث في مصر – دار المعارف – القاهرة – ١٩٧٩ ص٢٤.
١٨ – نشرت في «الرسالة» العدد ٦٣٥ – ٣٠ سبتمبر ١٩٤٥. عن كتاب: «نظرية الرواية» – (اعداد وتقديم محمد كامل الخطيب) – وزارة الثقافة – دمشق ١٩٩٠ – ص١٦٦.
١٩ – خورشيد، فاروق: في الأصول الأولى للرواية العربية – الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٢ – ص٧.

# عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

## ليس للروح ذاكرة

من الشعر العربي (١٦)

هالا محمد

## سفر الينبوع

من الشعر العربي (١٧)

مفيد خنسه

## في ملكوت الحب

من الشعر العربي (١٨)

محمد عدنان قيطاز

## ابداع

## شعر

# يزيد(١) بن مفرغ يعود الى البصرة

**ثائر زين الدين***



### ١- عزلة

*أنا من أعرفُهُ من ألف عام؛*
*منذ أن ألقَتْ بنا الخيلُ الى هذا البلدْ.*
*جدتي حاكت له أحلى عباءه،*
*وأبي أهداه قوساً وحسامْ.*
*أنا من أعرفه من ألف عام؛*
*قبل أن يبني له قصراً وسورْ.*

---

* ثائر زين الدين: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة. من دواوينه «ورد» و«لما يجيء بعد المساء» ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

قبل أن يحجَبَ عنا بدماء وقبورْ.
قبل أن أكتب أشعاري على كل جدار،
وتراني البصرةُ الغناء مربوطاً الى بغلة حارسْ.
مرت الأعوام أسرابَ حمامْ.
بدلَّت روحي قميصَ الطينِ مراتٍ،
ولازال جدار السور يعلو،
وجنودُ القصر تربو،
ونَمَتْ أنصابُهُ في كل شارعْ.
أنا مَن أعرفه من ألف عام؛
ذابلاً في غرفة مجهولة،
يرسم الأحلام سوداءَ نهاراً
فاذا جُنَّ الظلامْ،
ومضى يبحث في صدرٍ طللْ
عن بقايا القلب، عن مضغة حب يابسةْ،
خرجت من جُحرها العزلة عجفاءَ فنامْ،
راضعاً ابهامَهُ اليمنى،
محاطاً بالوجوه الباردةْ.



## ٢ – مـــاء

يغسل الماء بقاياي، ومالوثتُ،
آثاري على شاطيء دجلةْ،
صورتي فوق الخليجْ.
يغسلُ الماء دموعي والنشيجْ
أحرفي الأولى على الرملِ،

ورسمَ امرأةٍ عن جذع نخلةْ
يغسلُ الماء دمي عن حجرٍ،
يغسل مايغسل، لكنّ قصيدي
راسخٌ في العظم منهمْ
مثلما ترسخ لعنةْ.
خافقٌ في كل روح سكنت شطَّ العربْ
مثلما تخفق في ذاكرة العذراء قبلةْ.

### ٣- طـــم

وحلمتُ أن النهر يخرج عن حدود الضفتين،
أن البوادي اطلقت غيلانها،
ورمت سعاليها الفيافي.
أن آلاف الجيادْ
قطعتْ أعنّتها وغابت في السهوبْ
أنّ الدماء
خرجت الى الطرقات قبل الفجرْ،
وأبي يخبئني كجرو خائف في عبِّهِ
يعدو ويهمسُ: «نَمْ فقد تصحو على بلدٍ جديد،
بصرةٍ أخرى،
أرى النيران قد أكلت قصورَ بني زيادْ»
وفتحتُ أجفاناً كأجنحة الجرادْ؛
في قبضتي رملٌ،
وفي حلقي رمادْ.

## ٤- حنيــــن

كلما يممتُ أرضاً هتفَ القلبُ عراقْ
لاربوعُ الشام تُغنيه ولاحبُّ الرِّفاقْ
لا «صبَا نجد» ولامصرَ وإنْ عزَّ الفِراقْ
من تُرى يفتح لي أبواب بغدادَ،
فقد طال انتظاري؟
هارباً أبحث عن سور مدينةْ،
لم يعلق هامتي فوق جدارِ.
هارباً ألقت بي البصرةُ للرملِ الذي
يشوي خشاش الأرض،
وعبُيد الله لايترك وجهاً للفرارِ.
ها أنا أبحثُ عن بغدادَ لم تكُن،
أسميها كما أرغبُ،
أختارُ لها سوراً من العطرِ،
فساتينَ من الطلِّ،
نساءً من زنابقْ،
ثم أبكي حينما توصدُ بواباتها دوني،
فأرتدُ الى قيظ الصحاري.
آه يا بغداد هل من ساعة؛
أخطو على شاطيءدجلة؟
هل ثوانٍ
فأرى رب «الأُخيضر»
مشرفاً من كوةٍ في القصر؟

هيهات فما دونَ لقانا
سوفَ يمتدُّ احتضاري .
ولبغداد طقوس لم يكن يعرفها المنصور ؛
تهوى الشعر والأحلامَ ،
تهواها وتخشاها ،
فتبني من بقاياها قصوراً للجواري .
ولبغداد فؤاد نازف
تخرج من طياته الغربانُ ،
أسرابُ البواشقْ
ولبغداد التي تكفي الخليفة :
نصف بدر ناحلٍ
جيش من الأشباحِ
ساحاتٌ تغطيها المشانق
دلّني ياقلب هل لي أن أشق الرملَ ؟
ردتني الحجازْ
وغدا تُنكر أجدادي اليمنْ
دلني ياقلب هدّتْ فرسي الصحراء
أضوتني البراري .



## ٥- لـو أسـتطيـع

لو أستطيعُ عبرتُ هذا الرملَ نسراً
والتجأتُ الى دمشق .
لو أستطيع حلمتُ أن جميع أحلامي
ستحملها دمشقْ .

لو أستطيع - أنا الموزعُ
بين أعراب تنازعها الخصومةُ -
كنت أعلنتُ الجزائرَ
دمعةَ السودان قرب البحرِ،
أعلنتُ العراقَ
جفونَ مصرَ،
وكنت أعلنت اليمنْ
رئتي حلبْ.
لو أستطيع بكيتُ كالأطفالِ،
بددت الغيومَ بأمنيةٍ،
جمعت أحبابي بحلمٍ واحدٍ.
لو أستطيع خلعت جلدي
مثلما خلعت ملابسها مدللةٌ
وذابَتْ في طقوس العشقْ.



## ٦- العــودة

أنا عائد روحي على رمحي
وفي كفيَّ ماأبقت لي الأيامُ:
أحلامٌ وقلبْ
مامن أمير في البلاد أجارني منهم،
ولم يشفع . . معاويةُ بن حربْ
يامجد أطيب أنت من أمٍّ وأبْ
لكنني أمضي الى أرضٍ،
يؤرقني حفيف النخل فوق هضابها،

وهسيس حنطتها وراء النهرِ،
ترجيع الطيور،
دموع نسوتها،
ورفّة كلّ هدبْ.
مليون نافذة تناديني،
فأذهل عن فحيح الخوف في روحي،
وأتبع صوتَها الغاوي.
شوارع تستبيني.
ألف حائطْ
رافل بقصائدي، يُوميْ إليّ
فكيف أعرض عن ندائك ياعراقُ؟
أترى كذبتُ اذا صرختُ بهم:
«تدور الأرض رغم مشيئة الوالي؟»
وهل أخطأت حين كتبت أحلامي وآمالي
على الجدرانِ؟
هل أخطأت حين رفعت أغنيتي
لرب صغته بيديَّ
من فرحي، ومن عريي وأسمالي؟
وهل أخطأت حين بعثت للأجساد أرواحاً ملونة
فطارتْ فوق وحشتها
وللأرواح أجساداً
فحطّت من فضا أحلامها العالي؟
اذا أخطأت!؟
ماأخطأتُ

لم اعقر لهم جملاً ولاناقهْ.
ولم أسألهمو عونا على فاقهْ.
يانجد ماعرف الفؤاد سوى بلادي؛
كلما شبت عقولٌ حرةٌ
سلت سيوف بني زياد
لكأن للحكام ربَّهُمُ على أرضي،
ورباً للعباد!
يانجد هل هي لعنة
قبضت بمخلبها على عنق العراق؟
أم أنّها ريح سموم لن يطول لها هبوب؟
كم أشتهي أن يكذب الحدسُ البغيضُ،
وتصدق الأحلامْ.
أنا عائد كالنهر لاتثنيه كثبانٌ،
ولايغويه شِعبْ.
أنا عائد روحي على رمحي،
وفي كفيّ ماأبقت لي الأيام:
أحلامٌ وقلبْ.

---

١ - يزيد بن مفرّغ: هو يزيد بن ربيعة بن مفرغ من حمير. شاعر وفارس. رافق عباد بن زياد الى سجستان، فهجاه ثم هجا أخاه أمير العراقين عبيد الله بن زياد، لبطشه وظلمه، وكان يكتب أشعاره على جدران البصرة حتى رددها أهل المدينة جميعاً

جعل يتنقل من بلد الى بلد، فاذا شاع خبره انتقل حتى لفظته الشام. وفي نهاية المطاف ألقي عليه القبض وعذب ونكل به، وأجبر أن يمحو ماكتبه من هجاء على الحيطان بأظافره حتى ذهبت الأظافر فكان يمحوه بعظام أصابعه ودمه.

## ابـــداع

### قصـــة

# البارودي..

عبد السلام المساوي



ماذا تبقى منك أيتها المسربلة بالأشجار العجفاء والأنهار الجافة سوى اسمك المدون بالحبر الصيني في دفاتر المركز والعجزة الذين لم يستطيعوا الدخول في لعبة الفرار، فأكل الموت نصفهم، وترك النصف واقفاً على طابور القبور، كأنما الموت فعل إرادي أو حق ينبغي التماسه.. أين

---

عبد السلام المساوي: باحث وأديب من القطر المغربي، له عدد من الأعمال، ينشر في الدوريات العربية.

بهجة الأعراس ورقصات مسعود وكمان الشيخ سلاّم؟ أين فضاءات العسل والتين الأسود يتكوَّر فيها مصابيح مشتعلة بالنضج والخريف، والأطفال يحولون مجاري الأنهار، ويسابقون بعضهم إلى الأسماك الراقصة في الوحل؟!

أراك الآن منصتة لنبض الألم، تمرّبك الأعياد في ضجر مربك تعتلي أشجار الزيتون وقد أمسكت بأوتار الكسل تمرّرُ فوقها أقواساً من القيظ، وتحترس من أكفنا المخاتلة . .

أين البارودي . . وصدى مذياعه الذي كان يملأ القرية بأغان وكلام يخرج العذارى من خدورهن المحروسة؟ ضاع البارودي في بطن الصحراء، وذابت عيون فاطمة التي لم تيأس بعد من عودته من «تندوف» أو من «وهران» لافرق . .

كنّا، ونحن صغار، نحرس قصة حب البارودي، ونتوسل إلى فاطمة كي تمنحه كثيراً من جسدها، وكنا نكتب رسائلها إليه بمداد الشوق المؤلم، كي يستعجل البارودي إجازته العسكرية . . كنا ننظر إلى بذلته بانبهار، ونعدّ أزرارها النحاسية، فنجده سعيداً برتبته البسيطة ومقبلاً على الصفوف الأولى في فرقة المشاة . . .

لم يكن البارودي يطردنا مثلما كان يفعل البدويون الذين بيضت جلودهم حرارة الحمّام التركي، وغيرت هندامهم خرق المدينة . . كان هادئاً رفيقاً بكل من يُقابله . وكانت له هيبة أبطال الحكايات القديمة . . أحببناه وهو يحول أعواد القصب إلى نايات أو أقلام يهديها لنا في صباحات محو الألواح من الصّلصال والقرآن . وأحببناه أكثر وهو يفتدي أقدامنا الفتية بما يقدمه للفقيه القاسي من نقود في إجازاته القصيرة .

خاض الحرب العربية الاسرائيلية في القنيطرة وعلى تخوم الجولان، فعاد بأوسمة كانت فاطمة تُفاخر بها نساء أيلةوتحرص على تلميعها كلّما أشرفت إجازاته الشحيحة على النفاد . .

كان مذياعه - وهو المذياع الوحيد في القرية - متعتنا الكبيرة، ونافذة مشرعة على عوالم مذهلة.. فمن بوقه المستدير كنّا نسمع خطب عبد الناصر وأغاني بوشعيب البيضاوي المعزّزة لكمان الماريشال «قِبُّو»، وكلاماً مبهماً عن هزيمة كـحزيران. أين البارودي الآن؟

فمن منّا يتذكره وهو في عزلته بتندوف.. وحدها فاطمة ومذياعه الذي ما يزال على قيد الحياة.. حتى عقل فاطمة صار مرمى للشك والريبة. وبعض الأيليين يتهمونها بالخرف عندما تزعم أنها تسمع صوت البارودي عبر المذياع لمّا يخلد الجميع إلى النوم.

*أيلة عام ١٩٦٧:*

يتوقف المدرّس السمين عن شرح درس المحادثة، ويتجه بسرعة إلى مكتبه ليستمع من خلال المذياع إلى بلاغ عسكري، ثم يقفز قفزة متهورة تطوح بكل ما وفره في وجداننا من رهبة وتقدير لصرامته، ويعلن لنا بفرح لم نكن قادرين على استيعابه:

- لقد أسقطنا للعدو عشرين طائرة أخرى؟

كان الخبر سعيداً بالنسبة إلينا نحن الصغار، فبعد قليل سيتقاطر على فصلنا بقية المدرسين لينفثوا من أفواههم ومناخرهم كثيراً من الدخان وهم يناقشون موضوعاً يبدو ذا بال. وهذه فرصة ثمينة تعفينا على الأقل من الإجابة عن الأسئلة المحيرة التي يطرحها مدرسنا السمين.

في القرية مساءً، يجلس البارودي إلى الكهول والشيوخ ليشرح لهم ما يلقيه المذيعون في نشرات الأخبار.. وكنا نركز على وجهه الباسم دائماً وعلى أصابعه وهي تدير قرص المذياع باحثة عن «صوت العرب» من القاهرة.

في ذات العام تزوج البارودي فاطمة، وسافر بعد انتهاء مراسيم الزّفاف إلى ثكنته.

*أيلة عام ١٩٧٣:*

سينتقم البارودي من الغزاة!

تردَّد الخبر في أيلة، وتأكد سفره إلى سورية . .

تحلقنا حوله عشية السفر وهو يوزع على الشبان علب سجائر «الترويب» بسخاء ظاهر. وبعضهم طلب إليه أن يقتل له يهودياً وينذر له دمه كي يشاركه في ثواب الجهاد . .

- اليهود جبناء . . السيد علي (كرّم الله وجهه) أفاض جنبات الصحراء بدمهم!

هكذا قال له إمام المسجد، وهو يربت على كتفيه، ويدعو له بسلامة العودة.

بعد أشهر قليلة عاد البارودي من غزوته يحمل آثار رصاصة في ساقه اليمنى، ومسحة حزن غامض.

*أيلة عام ١٩٧٦:*



نسبوه إلى البارود، فنذر جسده للحرب . . .

سقط الخبر كالصاعقة. لم يرد أحد أن يصدق. كانت ثمة قذائف ودخان ذو طعم كبريتي. البارودي منبطح على الأرض، والرمال تعفر ذقنه غير الحليق. الأشباح تقترب بحذر. وقبل أن يضغط على الزناد، أحسَّ بقشعريرة كأنها النمل يدبُّ في دمه، ثم بدوخةٍ ذهبت بوعيه. فتح عينيه في اليوم التالي ليجد نفسه في قيد ثقيل.

سقط الخبر كالصاعقة، وخرجت أيلة تندب بطل الجولان . . لقد أُسِر البارودي في الصحراء، وفاطمة لاتفارق المذياع الذي تركه في عهدتها، لعلَّ الفرج يأتي من بوقه الذي خربته العناكب . . .

- البارودي شرف وطنه!

- . . . . . ثم إن مسألة تبادل أسرى الحرب واردة على كل حال!

- سينجح البارودي في الفرار من المعتقل، مثلما نجح زملاء له . .

- تندوف ليست بعيدة . إنما تقع على مرمى رصاصة من بندقية تقليدية!

فتشرق علينا فاطمة بابتسامة دامعة، وهي تعرض ألبوم صور البارودي على نساء جئن لمواساتها:

* البارودي يؤدي التحية العسكرية لقائد التجريدة المغربية في سورية.

* البارودي يهيء شاي الظهيرة في الخندق، وقد غطت الخوذة جبهته العريضة.

* البارودي يسوق شاحنة عسكرية مشيراً بيده اليسرى. . وتظهر في الجهة اليمنى من الصورة يافطة ترحب بزوار مدينة القنيطرة المحرّرة.

* البارودي يعزف على الناي في الصحراء المغربية فيما رفيق له - أيسر الصورة - يوقع فوق أنيسة للطبخ.

* صورة أخرى للبارودي ببذلته العسكرية توثق يوم انخراطه في سلك الجندية، وكان قد أهداها إليّ فاطمة ليلة خطوبتهما. . .

*أيلة عام ١٩٩٣:*

عدتُ - أيها السادة - إلى القرية بعد سنين طويلة. أقبلتُ على الخراب أقرأ بين مكنوناته سطوراً عرش فوقها نبات خشن. لم يكن ما أرى خراباً مطلقاً، فالمعاني قائمة رغم تداخل الأشياء في بعضها. كيمياء أخرى تحرسها الذكرى. ومن منكم ينكر أن للأمكنة قبورها الجليلة، ودمها الرمزي!

في هذا الفضاء الصامت الصاخب تلزمنيْ حواس أخرى وحدس مضاعف. . فالأصوات تنبعث متوهجة بصداها المتناسل، ولغاتها مشيدة على شجرة نسب عميقة. . سألت عن البارودي، فرأيت الوجوم يعلو الوجوه، فأدركت أن تندوف لاتقع على مرمى رصاصة من بندقية تقليدية، وأنه فشل في الهروب من المعتقل. . .

على باب منزل البارودي، كان ثمة شيخ طاعن في السن يرنو إلى المغيب، ويتابع حركة الشمس وهي تنحدر كبرتقالة فوق الصحراء.

*- المغرب -*

# تطور مفهوم التاريخ عند العرب

عبد الكريم الشيحاوي



## مقدمة :

بادىء ذي بدء يجدر التنويه بأن كلمة (تاريخ) ماتزال موضع جدل بين الباحثين والمختصين، سيما وأن حركة تطور العلوم منذ القرن الثامن عشر، وماتمخضت عنه من أسس منهجية في البحث العلمي، قد طرحت مجموعة من الأسئلة حول طبيعة المرحلة التاريخية، وبالتالي حول أهمية - التاريخ وموقعه بين العلوم في الكشف عن الحقائق، وفي تشييد معرفة موضوعية بالتطور البشري.

عبد الكريم الشيحاوي : باحث من سورية، له عدد من الأبحاث المنشورة في الدوريات العربية.

وتعود كلمة (History) الانكليزية و(Histoire) الفرنسية إلى أصول اغريقية. وقد كان لها معنى مختلف عما آلت إليه فيما بعد، فكلمة (Histôr) عنت العارف والخبير، وكذلك فعل (Historeô) عنى البحث أو المعرفة. ويتضح استخدامها بهذا المعنى في كتابات الاغريق القدماء، فالمؤرخ هيرودوت في مقدمة كتابه عن الحروب الميدية يستخدمها بمعنى بحث واستخدمها كل من أفلاطون في كتابه (التاريخ الطبيعي) وأرسطو في كتابه (تاريخ الحيوانات) بمعنى المعرفة. وأثناء انتقالها إلى أوربة اكتسبت معاني جديدة كـ (القصة) وأحداث الماضي.

غير أن تسجيل الأحداث يعود إلى فترات مبكرة من التاريخ. وكما هو معروف اعتمدت الحضارات القديمة، وخاصة حضارة وادي النيل وبلاد الرافدين، وسائل مختلفة لتسجيل الأحداث الهامة، حيث نقشت على جدران المعابد والنصب والمقابر وتوّجت عملية التسجيل بظهور الكتابة على الرقم الفخارية وأوراق البردي.



لكن التدوين التاريخي بالمعنى الضيق للعبارة لم يعرف إلا عبر كتابات اليونان فقد دعي هيرودوت الاغريقي (ت ٤٧٩ ق.م) بأبي التاريخ نظراً إلى أن مؤلفاته اتسمت بمحاولة النقد والتعليل والتوثيق. ثم جاءت كتابات الرومان التاريخية لكنهم مزجوها بالأدب بما عرف عنهم من ولع بالخطابة والبلاغة. وينظر إلى الحقبة الهيلينستية على أنها المرحلة الهامة في تطور الكتابة التاريخية إذ تضافرت عناصر الثقافة اليونانية مع مؤثرات الحضارة الشرقية.

وفي أوربة، بقيت الكتابة التاريخية خلال العصور الوسطى، محصورة في نطاق رجال الدين، حيث اتخذت شكل حوليات احتفظت بها الأديرة، في حين عرف العرب خلال الفترة نفسها تقدماً ملموساً في حقل التأليف التاريخي، وكان لهم أثر واضح في تطور علم التاريخ.

ومع عصر النهضة الأوربية، تقدم (التاريخ) خطوات هامة باتجاه

إرساء المنهج العلمي في البحث التاريخي، والنظرة العالمية للتاريخ البشري. وكانت البداية على يد الإنساني لورنزو فالا Lorenzo Valla في القرن الخامس عشر، حيث دحض بالحجة (هبة قسطنطين) التي ارتكزت إليها الكنيسة في دعم سلطة البابا الزمنية، وأثبت أنها وثيقة مزورة مما شجع في نقد ودراسة الوثائق الدينية على العموم. كانت الخطوة التالية تحول الكتابة التاريخية من أيدي الاكليروس إلى العلمانيين، وما يعنيه ذلك من انفتاح أفق الكتابة التاريخية على القضايا الإنسانية (اجتماعية وسياسية واقتصادية)، ويؤخذ كتاب ماكيا فللي الإيطالي (ت١٥٢٧م) كتعبير عن هذا الاتجاه.

مع ذلك بقي تطور (التاريخ) بطيئاً حتى حلول القرن السابع عشر، حيث ساهمت حركتا الاصلاح الديني والكشوف الجغرافية في فتح آفاق واسعة أمام البحث التاريخي سيما وأن التعرف على حضارات راقية في العالمين القديم والجديد قدم مادة غنية للدراسة والتأليف، وفضلاً عن أثر الصراع السياسي داخل أوربة في تطور عملية التوثيق التاريخي. ويعتبر الفيلسوف الايطالي ڤيكو (ت ١٧٤٤م) رائداً في مجال الدعوة لتجريد (التاريخ) من الأهواء والتحزبات، واخضاعه للطرائق العلمية من نقد وتوثيق وتحقيق. ثم تلاه مونتسكيو (ت ١٧٥٥) وڤولتير (ت ١٧٧٨م) اللذان منحا مفهوم التاريخ بعداً عقلانياً ظهرت آثاره فيما بعد. ويشار هنا إلى أن (فلسفة التاريخ) جاءت في سياق تيار دُعي بالحركة الابداعية الجديدة، وقد عبّر عنه الفيلسوف الألماني هردر (ت ١٨٠٣م) في كتابه (فلسفة التاريخ).

ويمكن القول إن القرن التاسع عشر شهد ظهور المذهب النقدي في التاريخ، والذي دعاه بعض الباحثين (المذهب المثالي) وذلك لاعتماده على اخضاع الأحداث التاريخية لتدقيق المتشدد وعرضها دون تدخل أو تعليق من قبل الباحث. ويعتبر المؤرخ الألماني (رانكه ت ١٨٨٦) زعيماً لهذا الاتجاه.

ومنذمطلع القرن العشرين، وخاصة في فترة ما بين الحربين العالميتين، لاقى علم التاريخ تطوراً حثيثاً، فتعددت المدارس والمذاهب، سواء فيما يتعلق بتقنية التأليف التاريخي كالخلاف بين التيارات المثالية والوضعية حول الطرائقية ودور المؤرخ في البحث التاريخي. أو في حقل فلسفة التاريخ كمذاهب الفلسفة التأملية، وفلسفة الدورات ومذاهب الفلسفة النقدية.

ولعل من بين الأسئلة الهامة التي اشتد الجدل حولها هو: - ما موقع التاريخ بين العلوم؟ وما حدود اختصاصات المؤرخ؟ وهل يمكن للتاريخ أن يكون علماً، أم هو مجرد فن، أم هو مزيج من العلم والفن؟

*مفهوم التاريخ عند العرب*

يعود اهتمام العرب بالتدوين التاريخي إلى عصر متقدم، أي منذ الألف الثالثة قبل الميلاد. وكما أشرنا، فإن ماخلفته حضارات مصر والرافدين وبلاد الشام والجزيرة العربية يشير إلى بدايات التدوين التاريخي، رغم أنها كانت في معظمها لأغراض دينية وسياسية. غير أن حركة الكتابة التاريخية بمعناها الدقيق لم تظهر إلا مع قيام الدولة العربية الاسلامية في القرن السابع عشر للميلاد. إذ كما هو معروف فإن الحاجة لتدوين أحداث صدر الاسلام وجمع الأحاديث النبوية وتصنيف رجال الحديث، أدت كلها إلى تنشيط عملية التصنيف ونشوء ماعرف بعلم الحديث وقواعده المسماة (الجرح والتعديل). وقد بدأ علم التاريخ كأحد العلوم المساعدة لعلم الحديث، لكنه سرعان ما غدا علماً مستقلاً له موقع الصدارة بين بقية العلوم، وذلك بتأثير تنامي حركة الثقافة العربية - الاسلامية في الامتداد والعمق. وينظر إلى الطبري (ت ٣١٠ هـ) على أنه هيرودوت العرب المسلمين. إذ حقق في مؤلفه الشهير (تاريخ الأمم والملوك) نقلة هامة مهدت الطريق أمام حركة البحث التاريخي، وأرست القواعد الراسخة لتطور علم التاريخ العربي الاسلامي. ثم تتالت المؤلفات التاريخية واتسع نشاطها ليشمل ساحات لم تكن في اختصاص (التاريخ) كالأدب والعلوم الطبيعية والفلسفة وغيرها، فضلاً عن تنامي النزعة الإنسانية في هذه المؤلفات.

ولقد ذكرنا أن اهتمام العرب بالتاريخ يعود إلى فترة أبعد بكثير من زمن ظهور التأليف التاريخي. ومن الثابت أن العرب في الجزيرة العربية قبل الاسلام شُغفوا برواية أخبار قبائلهم، وتناقل المعلومات الخاصة بأنسابهم، وقد حفظ لنا الشعر الجاهلي الكثير من المعطيات التاريخية لتلك الفترة، لكن كلمة (تاريخ) لم تستخدم إلاّ في زمن متأخر، وبالتحديد منذ فترة الحكم الأموي، أي منذ النصف الثاني للقرن السابع الميلادي. وقد اختصت الكلمة بداية بمعنى الزمن فألفاظ: (تاريخ، تأريخ، توريخ) لها معنى التوقيت، ويعتقد أن لها صلة بجذور لغوية سامية تعني الشهر أو القمر، بدليل أن العرب اعتمدوا منذ القديم التقويم القمري، واتخذوا الليالي في حساب الأشهر وليس الأيام خلافاً لجيرانهم اليونان والفرس. ومعروف أن التقويم الهجري الذي اعتمد في عهد الخليفة عمر بن الخطاب هو قائم على التوقيت القمري.



والواقع أن العرب استخدموا ألفاظاً أخرى للدلالة على الأحداث التاريخية في الماضي، فكلمة (أخبار) أو (أيام) عنت الوقائع في الماضي. وهكذا نلاحظ أن العرب لم يستخدموا مفردة واحدة تجمع معنى الحدث والتوقيت، بل إن كلمة (تاريخ) ارتبطت بمعناها الزمني منذ انتشار استعمالها. ولعل هذا يرجع إلى الظروف التي نشأت عن ولادة وتطور الدولة العربية الاسلامية، حيث تزايدت أهمية عنصر الزمن، سواء فيما يتعلق بتطور نظام الإدارة وظهور الدواوين المختصة - بالشؤون المالية والقضائية والادارية، أو ما يخص الطقوس والشعائر الدينية وضرورة الوقوف على مواقيتها، إضافة إلى تأثير شبكة العلائق الاقتصادية وما تقتضيه من تنفيذ العقود التجارية والمعاملات المالية.

ومنذ القرن العاشر الميلادي، أخذ مدلول كلمة (تاريخ) يتسع ليشمل معاني أخرى إضافة إلى الزمن أبرزها معنى أحداث الماضي ومعنى عملية التدوين التاريخي. وبذلك تحققت خطوة هامة في مجال تطور مفهوم

التاريخ عند العرب. ونلاحظ هذا التطور في مؤلف الطبري المشار إليه، حيث يتحدث في مقدمته عن أهمية التاريخ وترابط أحداثه، إضافة لما يبرزه سياق الكتاب نفسه من نظرة جديدة للتاريخ بحيث بدأ بتاريخ العالم منذ أول الخليقة حتى عصره، وهي نظرة افتقدتها المؤلفات التاريخية السابقة.

ويتقدم المسعودي خطوة أخرى، وهو حين يتحدث عن فوائد التاريخ يكشف عن نظرة أكثر عمقاً وشمولية، خاصة وأنه اهتم بعنصر المكان في مؤلفاته - التاريخية، مما ساعد على تطور (الجغرافية التاريخية) التي كان لها كبير الأثر في أفكار ابن خلدون حول فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع. لكننا لم نشهد تطوراً ملموساً في النظرة التاريخية حتى القرن الثالث عشر الميلادي، حيث يقدم ابن الأثير (ت١٢٣٣م) في مقدمة مؤلفه الضخم (الكامل) تفسيراً لمفهوم (العبرة) في التاريخ، وهي مسألة جوهرية في نظرة العرب للتاريخ. نجدها قاسماً مشتركاً لدى كل المؤرخين ممن تحدثوا عن فوائد التاريخ. ويضمّن ابن الأثير أقواله فكرة وحدة التاريخ الإنساني حين يؤكد أن الإنسان لدى قراءته التاريخ يشارك الماضين تجاربهم: «.. فيا ليت شعري أي فرق بين ما رآه أمس أو سمعه وبين ما قرأه في الكتب المتضمنة أخبار الماضين وحوادث المتقدمين فإذا طالعها فكأنه عاصرهم وإذا علمها فكأنه حاضرهم.»

ويعطي ابن خلدون (ت ١٤٠٦م) مفهوم التاريخ بعده الفلسفي والعلمي في آن. وقد أفاد بطبيعة الحال ممن سبقه وخاصة المسعودي (ت ٩٥٦م) وابن الأثير والطبري، غير أن عبقرية ابن خلدون تتجلى في اخضاعه التاريخ الإنساني لقوانين التطور الاجتماعي. وتقصيه المنهجي لمنطق السببية في حركة الأحداث التاريخية. فهو في مقدمته الذائعة الصيت ينظر إلى التاريخ من زاوية مختلفة حين يميز فيه ظاهره ومضمونه: «إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات

الوقائع وأسبابها عميق. .[١]» فالأحداث والأخبار، على هذا النحو، لايمكن اعتبارها تاريخاً حقيقياً إذا ما عزلت عن أسبابها. وإذا جاز للتاريخ أن يكون خبراً فهو خبر عن (الاجتماع الإنساني) الذي هو (عمران العالم). ومن الواضح أن السببية والعمرانية ركيزتان أساسيتان في فهم ابن خلدون للتاريخ.

ثمة شخصيتان في القرن الخامس عشر كان لهما دور متميز في اغناءمفهوم التاريخ والوصول به إلى مشارف النظرة الحديثة، فالكافيجي طرح في كتابه (المختصر في علم التاريخ) نسقاً في الأفكار الهامة، إذ ميّز بين التعريف اللفظي والتعريف الاصطلاحي للتاريخ: «. . التاريخ في اللغة هو تعريف الوقت وفي العرف والاصطلاح هو تعيين وقت ينسب إليه زمان مطلقاً سواء أكان قد مضى أو كان حاضراً أو سيأتي. .[٢]». والتعريف كما هو بيّن يستند إلى عنصر الزمن الذي يصرّ عليه الكافيجي حتى أثناء وصفه لعلم التاريخ: «وأما علم التاريخ فهو علم يبحث فيه عن الزمان وأحواله وعن أحوال ما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته.[٣]» لكن جديد الكافيجي انه أضفى البعد النظري في البحث التاريخي، فهو لم يكتف بوضع تعاريف للتاريخ بل تناول شروط المؤرخ التي رآها مطابقة لشروط المحدّث: «وينبغي أن يشترط في المؤرخ ما يشترط في راوي الحديث من أربعة أمور، العقل والضبط والاسلام والعدالة.[٤]».

والباحث الآخر هو السخاوي (ت ١٤٩٧م) الذي توصل إلى بناء مفهوم متكامل للتاريخ، وإذا كان فضل كل من ابن خلدون والكافيجي والسخاوي يتعين في نقلهم الكتابة التاريخية من نمطها الكلاسيكي (أي سرد الوقائع) إلى حقل الدراسات النظرية والأكاديمية، فإن السخاوي ينفرد بميزة هامة من الناحية التقنية والعلمية، ذلك أنه جهد في بناء مفهوم شمولي، فيما ركز ابن خلدون على البعدين الفلسفي والاجتماعي، والكافيجي على بعد الزمن. ورغم أن السخاوي قصد في كتابه (الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ)

الرد على خصوم علم التاريخ والبرهان على أهميته، فإنه تمكن من تقديم رؤية متماسكة ومتقدمة. وهو يميّز، كما فعل الكافيجي، بين الأصل اللغوي والمعنى الاصطلاحي للكلمة، يقول عن الأول: «فالتاريخ في اللغة الاعلام بالوقت.» وعن الثاني: «وفي الاصطلاح التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال من مولد الرواة والأئمة ووفاة وصحة»[٥] ومع أن كلا التعريفين يتصل بالزمن، فإن التعريف الأول أقرب إلى معنى التوقيت الخالص، في حين يتسع الثاني ليدل على زمن مقترن بحدث، أو بسلسلة أحداث في فترة زمنية معينة، أو على رابطة بين حدثين أو أكثر وهذا هو ما يمكن تسميته (الزمن التاريخي) الذي اعتبره الباحثون سمة بارزة من سمات الفهم الاسلامي للتاريخ. ويكشف السخاوي عن عمق نظرته حين ينتهي إلى تعريف أشمل: «والحاصل إنه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت بل عما كان في العالم.» وتكمن أهمية هذا التعريف بكونه يشمل الوجوه الثلاثة للتاريخ، التي أشرنا إليها قبلاً، لكنها بدلاً من أن تكون منفصلة أصبحت الآن مستويات لبنية واحدة، فعبارة وقائع الزمان تربط بين الحدث والزمن، لكن هذه الوقائع تحتاج إلى علم يبحث فيها وهو علم التاريخ. إذ من الواضح أن فعل (يبحث) يحمل معنى أبعد بكثير من فكرة (الإخبار) التقليدية. وحقل التاريخ يشمل وقائع الزمن على وجه التعميم وبما يشمل العالم. مع الإشارة إلى أن السخاوي يقصد تاريخ الإنسان، بدليل ما ذكره عن (موضوع) التاريخ: «أما موضوعه فالإنسان والزمان ومسائله أحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان.» ومن الجدير بالملاحظة، لدى التدقيق في تعريف السخاوي، إنه يميز بين (الوقت، التوقيت) وبين (الزمن، الزمان) حيث يحمل الأخير معنى أوسع وأغنى بما يشمله من حركة وتغير ولكونه يرتبط بالإنسان وما يعرض له من أحوال.

وبذلك يبدو التاريخ وفقاً للسخاوي عملية مركبة من ثلاثة عناصر

هي: الإنسان بصفته فاعلاً، والحدث الذي يجسد فعل الإنسان، والزمن كحاضنة لهذين العنصرين. وهذا القول يحمل رؤية متقدمة تكاد تطابق الأفكار المعاصرة عن التاريخ. فالمؤرخ الفرنسي لوسيان فيفر يقول: «إن التاريخ الحقيقي ليس تاريخ الأحداث التاريخية، وإنما هو علم الإنسان في الزمن، ذلك المستمر المتواصل إلا أنه مستمر متغير.»

ولاتقل أهمية عما ذكرنا الاضافات التي قدّمها السخاوي لدى تناوله شروط المؤرخ وفي مقدمتها (العدالة) بمعناها الواسع، كذا حين يذكر أنواع الكتابة التاريخية كالسير والطبقات والتراجم والتواريخ العامة وتواريخ البلدان. وهو يفرد فصلاً خاصاً للبحث في فوائد التاريخ وأهمها الفائدة المعرفية التي تجعل من التاريخ حاجة للإنسان، لاغنى عنها ليس في معرفة ماضيه وحسب بل وفي بناء حاضره ومستقبله.

*خاتمـــة:*



مررنا في الصفحات السابقة على أبرز المحطات في مسيرة تطور مفهوم التاريخ عند العرب وقد لاحظنا المستوى في فهم التاريخ منذ القرن العاشر الميلادي، مما كان له أثره في ظهور مفهوم التاريخ في العصر الحديث. بيد أن بعض الباحثين الغربيين ارتكب خطأً منهجياً بالغاً حين لجأ إلى المقارنة وإقامة تعارض بين المفهوم الحديث للتاريخ ومناهجه من جهة، وبين علم التاريخ العربي الاسلامي من جهة أخرى، كما فعل الباحث الانكليزي فرانز روزنتال Rosental في كتابه (علم التاريخ عند المسلمين) إذ قال: «إن الفجوة بين الفكرة الحديثة والفكرة الاسلامية في العصور عن التاريخ لم يملأها شعور المؤرخين المسلمين بعنصر التبدل الذي يؤثر في السلوك الإنساني كمنبع عام للتاريخ».

وهكذا يتجاهل روزنتال أن علم التاريخ بهيئته الراهنة هو نتاج إنساني تاريخي، وسياق متصل ومعقد من التطور، يشكل التاريخ العربي الاسلامي إحدى حلقاته الهامة والحاسمة.

## هوامش

١- مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت ١٩٨١ - ص٦ .

٢- رغم أن كتاب الكافيجي (محي الدين) قد نشر في بيروت، ١٩٩٠ فقد فضلت الاعتماد على تحقيق الباحث روزنتال الذي أفرد في كتابه (علم التاريخ عند المسلمين) ملحقاً ضمنه نصّي كتابي الكافيجي (المختصر وعلم التاريخ) والسخاوي (الاعلان بالتوبيخ . .) وعليه فإحالات الحواشي العائدة للكتابين مسبقاة من هذا المرجع، انظر روزنتال، ص ٣٢٦ .

٣- المصدر نفسه، ص٣٢٧ .

٤- المصدر نفسه، ص٣٣٦ .

٥- المصدر نفسه، ص٣٨٥ .

٦- المصدر نفسه.

٧- المصدر نفسه.

٩- المصدر نفسه، ص٧ .



## مراجع البحث

ابن خلدون، عبد الرحمن (مقدمة ابن خلدون) دار الفكر بيروت، ١٩٨١ .

العروي، عبد الله، (العرب والفكر التاريخي)، المغرب، بدون تاريخ .

روزنتال، فرانز (علم التاريخ عند المسلمين) ترجمة أحمد صالح العلي، ١٩٦٣ .

الصباغ، ليلى (دراسة في منهجية البحث التاريخي) جامعة دمشق، ١٩٨٦،

عنان، محمد عبد الله (مؤرخو العصور الاسلامية) القاهرة، ١٩٦٩ .

# المرأة والعائلة في التوراة

عيسى مصيوط



**«صورة المرأة في التوراة لاتنفصل عن صورة العائلة والقبيلة والحياة الرعاوية»**

*المرأة في التوراة (١٩٥٠-٥٥٠ ق.م) منذ ابراهيم وحتى كتابة التوراة بعد سبي اليهود الى بابل.*

تطل المرأة منذ الصفحات الأولى بوجه عار يحمل الجمال الآسر والانوثة العذبة والتكوين الجميل، وبرأس يحمل الشهوة والمكر والخداع والضعف. منذ البداية كانت مطية الشيطان

* عيسى مصيوط: أديب وقاص من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

للوصول الى عقل آدم وتليين ارادته وزجه في حمأة الخطيئة الجديّة المميتة، وكانت مطية آدم عند طرده من جنة عدن وخلودها.. الى أرض جديدة وقدر جديد، وصار على آدم بسببها أن يعمل ويعمل ويعيش من عرق جبينه وتعبه من المهد الى اللحد، وصار على حواء أن تتحمل آلام الولادة مرة اثر مرة. التكوين.

ومع أن دور المرأة مغيّب تماماً في مجتمع التوراة، كونها لاتتمنطق بسيف ولاتتنكب جعبة قسي ومجتمع التوراة كما تصفه الأسفار مجتمع رعويٌ بدائي زراعي بسيط في بداية تكوينه، والمرأة فيه تابعة وعبدة وأمة وولادة وزوجة وسرية وأحياناً ساحرة ومتنبئة وملكة، ولكن في مجتمع أبوي صرف والانتاج والقوة والفعل الحقيقي للرجل فيه.

فابرام بن تارح بن سام جد البشرية في التوراة عندما أراد أن يغير مجرى حياته، وفكر أن يصبح سيداً بأطيان ومواش وآنية من ذهب، تغرّب باتجاه أرض كنعان فعبرها وتأملها، فلم يجد بها مايحقق حلمه فتابع الى مصر مرتحلاً على مراحل. وعلى أبواب مصر قال لساره زوجه:

-«أتا هني الله من بيت أبي- أورالكلدان وحاران في جنوب العراق- وهذا معروفك الذي تصنعين إليّ: في كل مكان نأتي اليه قولي عني هو أخي».

وخبر فرعون بجمال ساره فاستقدمها اليه، وارسل لزوجها المواشي من البقر الجمال والأتن والغنم وأهداه الإماء والعبيد والمال.

وعندما فكر بالعودة الى كنعان فلسطين استرجعها واصحبها معه، ومرة ثانية انكرها أمام أبيمالك ملك كنعان وحصل بسببها على ألف من الفضة وعلى غنم وبقر وإماء ورد اليه زوجه بعد ذلك. ولعل حسن ساره قاد ابرام الى السيادة مرتين في مصر، وفي جرار بفلسطين. ولما كانت ساره عاقراً فقد دفعت بجاريتها «هاجر» لسيدهاابرام وجاءه منها «اسماعيل» وهكذا ملك المال والولد، وكانت المرأة الأمّة وسيلة لاأكثر لنيل غاية. فعمل الجارية

وأولادها وجسدها لسيدها . فلما حملت ساره بعد عقم طويل وولدت «اسحق» طردت جاريتها هاجر مع طفلها حتى لايرث أباه ابرام . .

فلما كبر اسحق، ذهب كبير عبيد أبيه الى آرام النهرين . . الى ناحور بيت أجداد اسحق وأخذ له «رفقة» ابنة عمه . «وكانت حسنة المنظر جداً وبتولاً لم يعرفها رجل» . تك ٢٤ : ١٦ . ودفع العبد صداقها :

«وأخذ الرجل خزامة من ذهب وزنها نصف شاقل وسوارين على يديها وزنهما عشرة شواقل ذهب» تك ٢٤ : ٢٢ .

«وأخذ العبد آنية فضة وآنية ذهب وثياباً وأعطاها لرفقة . وأعطى تحفاً لأخيها وأمها» تك : ٢٤ : ٥٣ .

ولدى وداعها قال لها أهلها «صيري الوف ربوات . . » تك ٢٤ : ٦٠ . وكان برفقة رفقة مرضعتها وجاريتها .

وحدث جوع شديد في أرض حاران، فارتحل اسحق الى أبيمالك ملك فلسطين في جرار .



«وسأل أهل المكان عن امرأته، فقال هي أختي، لأنه خاف أن يقول امرأتي لعل أهل المكان يقتلونني من أجل رفقة لأنها كانت حسنة المنظر» ت ٢٦ : ٧ .

«وصلى اسحق من أجل امرأته لأنها كانت عاقراً» فاستجاب له الرب، وولدت له عيسو ويعقوب .

ولما كان عيسو ابن أربعين سنة اتخذ زوجة يهودية من الحثيين ثم أتبعها«ببسمة» الحثيّة . ولما رأى عيسو أن بنات كنعان شريرات في عيني اسحق أبيه . ذهب الى اسماعيل بن ابراهيم وأخذ «محلة» ابنته زوجة له على نسائه» تك ٢٨ : ٩ . ومعلوم أن اسماعيل سكن مصر مع هاجر أمه .

ولأن يعقوب مبارك من أبيه ومحبوب من رفقة أمه فقد سافر الى حاران وأحضر منها زوجين «ليئة وراحيل» ابنتي خاله لابان بعد أن خدمه بهما أربعة عشر عاماً . وكان لكل منهما جارية خاصة تخدمها .

«وكانت عينا ليئة ضعيفتين واما راحيل الصغرى فكانت حسنة الصورة وحسنة المنظر» تك ٢٩ : ١٧ .

«ورأى الرب أن «ليئة» مكروهة ففتح رحمها . واما راحيل فكانت عاقراً» تك ٢٩ : ٣١ .

والطريف في الأمر أن الأختين الضرتين غارتا الواحدة من الأخرى وتسابقتا من أجل تقديم النسل الكثير ليعقوب، فكانت الواحدة تدفع نفسها وتدفع جارتها الى فراش رجلها . لكأن الانجاب وحده هو سمة المرأة المباركة والمحبوبة . والمرأة الولود ترفع رأسها عالياً . أما العاقر فتخجل من نفسها وتختبيء .

ومجتمع التوراة هو مجتمع الصراع على الأرض والكلأ من أجل البقاء . والسيد في تلك العصور من ملك النساء والجواري والمواشي . جميعها متاع للرجل ومظهر من مظاهر رفعته فقد قالت ليئة وراحيل عن أبيهما ألم نحسب من أجنبيتين؟ لأنه باعنا وقد أكل أيضاً ثمننا» فالسيد والعبد والمالك والاجير والسيدة والجارية والغني والفقير هي مظاهر تلك الأزمنة التوراتية وبنية مجتمعاتها . واقتصر دور المرأة على الانجاب والانجاب وحده وبعض أشغال الحقل والبيت . .

والمرأة في مجتمع التوراة عورة، وتحت سلطة الأب والأخ والزوج تحتمي وبمشورتهم تنتخب حياتهاوالمرأة التي تضطجع مع غريب تتنجس، وتصير الى زانية، واذا تزوجت من أجنبي فعقبى فعلتها الذبح أو الرجم أو الانتقام المريع لها . وملحمة دينة وشكيم خير مثال على ذلك .

«وخرجت دينة ابنة ليئة التي ولدتها ليعقوب لتنظر بنات الأرض، فرآها شكيم بن حمور من الحويين ورئيس الأرض وأخذها واضطجع معها وأذلها» تك ٣٤ : ١-٢ .

فلما رأى شكيم حُموٌ غضب أبيها وأخوتها طلبها منهم زوجة، واشترطوا عليه أن يختتن مثلهم فاختتن وأمر بختان كل ذكور الحويين وقال

لأبيها واخوتها، الذي تقول لي أعطي ثمناً لدينة، كثّروا علي جداً مهراً وعطيّة فأعطي كما تقولون لي، وحدث في اليوم الثالث اذ كانوا متوجعين مع قطع الغرل ومتأطين من الختان ان ابني يعقوب شمعون ولاوي أخوي دينة أخذ كل واحد سيفه وأتيا على المدينة بأمن وقتلا كل ذكر، وقتلا حمور وشكيم ابنه بحد السيف، وأخذا دينة من بيت شكيم وخرجا. ثم أتى بنو يعقوب على المدينة ونهبوها لأنهم نجّسوا أختهم. غنمهم وبقرهم وحميرهم وكل مافي المدينة ومافي الحقل نهبوه، وسبوا نساءهم وسلبوا ثرواتهم وكل أطفالهم» وقالوا لأبيهم: أنظير زانية يفعل بأختنا؟.. تك: ٣٤: ٢٥-٣١

ومجتمع التوراة قبلي وعشائري ومغلق على نفسه وعصبياته القبلية تحكمه وتتحكم فيه. وأعرافه منافية كلياً لتقاليدنا اليوم، ولكن بعضها مازال راسخاً كالطود في الذهنية الشرقية والعربية بشكل خاص. ويظهر من سياق التوراة أن «يهوه» فضل الذكر على الأنثى منذ بداية تشكل وتوضح المجتمع التوراتي فأقام عهده مع ابراهيم قائلاً:



«يختن منكم كل ذكر، فتختنون في لحم غرلتكم، فيكون علامة عهد بيني وبينكم. ابن ثمانية أيام يختن منكم كل ذكر في أجيالكم، وأما الذكر الأغلف الذي لايختن فتقطع تلك النفس من شعبها» تك ١٣: ١٢.

فالأرض والعرض والملك والميراث والماشية للرجل.

وصار على المرأة لتحقيق مآربها أن تلجأ الى الخديعة والمكر والغيرة والحيلة والجنس.

ووصلت في كثير من الأحايين لغايتها بهذه الوسيلة. ولعل القانون الأعظم والسائد في التوراة هو الغاية تبرر الوسيلة.. الغاية فقط، وهو ماظل طافياً حتى يومنا هذا في سلوكيات اليهود والصهاينة من بعدهم.

ففي سدوم وعمورة (الاردن) ماتت زوج لوط اذ تحولت الى عمود ملح، وغادر لوط وابنتاه سدوم وعاموره وسكنوا احدى المغائر منعزلين عن

الناس، فقامت ابنتا لوط بصنع الخمرة من العنب وسقتا أباهما حتى طاب قلبه فاضطجع معهما ليلة بعد أخرى. تك ١٩ : ٣٠.

وحدث أن أخذ يهوذا ابن يعقوب زوجة لابنه البكر / عير/ اسمها ثامار، فلما مات عير، نادى يهوذا على ابنه الآخر «أونان» ليدخل على امرأة أخيه ويتزوج بها، فأماته الرب هو الآخر، فأودع يهوذا كنته في بيت أبيها ريثما يكبر ابنه الثالث «شيلة» فيزوجه بها. فلما كبر هذا، لم يف يهوذا بوعده، وماتت زوجه. فلما تعزى يهوذا صعد الى جُزَّازِ غنمه، هو و«حيرة» صديقه، فأُخبرت ثامار أن حماها خرج ليجزّ غنمه، فخلعت عنها ثياب ترملها، وتغطت ببرقع وتلففت وجلست في مدخل احدى القرى، على طريق حميها، لأنها رأت أن «شيلة» قد كبر ولم تُعط له زوجة، ونظرها يهوذا وحسبها زانية، لأنها كانت قد غطت وجهها بحجاب، فمال اليها على الطريق وقال هاتي ادخل عليك، لأنه لم يعلم انها كنته، ورضيت مقابل معزي، وأخذت منه رهناً خاتمه وعصابته وعصاه. ودخل عليها، فحبلت منه، ثم قامت وخلعت عنها برقعها ولبست لباس ترملها. فأرسل يهوذا الجدي بيد صاحبه حيرة، فسأل هذا أين الزانية كذا، فقالوا له لم تكن ههنا زانية، فرجع «حيرة» فقال يهوذا: لتأخذ لنفسها لئلا تصير اهانة.

ولما كان نحو ثلاثة أشهر أخبر يهوذا وقيل له قد زنت ثامار كنّتك، وهي حبلى من الزناء فقال يهوذا أخرجوها فتحرق.

فلما أخرجوها وحققوا معها تبين أن حماها هو صاحب الخاتم والعصابة والرهن. فقال يهوذا هي أبرّمني، لأني لم أعطها لشيلة ابني. تك ٣٨ : ٦-٢٦.

وفي قصة يوسف بن يعقوب تحتكم المرأة لمكرها وتلجأ للخديعة انتقاماً لشرفها المزعوم. فقد كان يوسف يخدم في بيت فوطيفار رئيس شرطة فرعون مصر، وحدث أنه دخل البيت ليعمل عمله ولم يكن انسان من أهل البيت، فأمسكت زوجة فوطيفار بتلابيبه قائلة: اضطجع معي. فترك ثوبه

في يدها وهرب الى خارج، أما هي فصرخت ونادت أهل بيتها وارتهم قميص يوسف قائلة: قد جاء الينا رجل عبراني ليداعبنا. دخل إلي ليضطجع معي. فلما جاء سيده وخبر الأمور جره الى السجن. تك ٤٠: ١١-١٥.

ولولا تكثير نسل الذكور، لاعتبرت المرأة كأية أتان أو شاة أو بقرة. والتوراة يضخم دونية المرأة في العديد العديد من المواضع. ويهوه الإله كرس اضطهاد المرأة منذ الأزل ورسخ دونيتها في أذهان الرجال حتى يومنا هذا في الشرق. فمريم أخت هرون نبيّة تتنبأ بالغيب، ولكنها ليست أكثر من راقصة وضاربة دف أمام جماعة النساء فرحاً بخروج اسرائيل من مصر. وعندما رأى يهوه حيرة موسى من جهة المرأة العاقر، قال له: كل مُسقطة وعاقر تبعدها عن الأرض. ولأن المشاعية لم تنته بعد، ورواسبها لا تزال تحفر في ذهنية مجتمع التوراة، فقد كان الرجل القوي يغتصب الفتاة التي تحسن في عينيه، لدرجة مخزية فلا الولد يعرف من هو، ولا البنت تعرف هويتها، وظل الحال هكذا، ورسّخ يهوه هذه الحال الغريزية بقوله لموسى «من يضطجع مع بتول ويعترض والدها عليه أن يطلبها زوجة ويمهرها، فاذا رفض والدها يمهرها بدل مضاجعتها. هكذا بكل سهولة.. فما زالت المشاعيّة تمتد وتمدّ يدها الى مجتمعات المشرق.

ومع أن (يهوه) مغرم بالدم والذبح لأجل اسمه، في طول أسفار الشريعة وعرضها، إلا أنه يعترض على دم المرأة ويعتبره نجاسة. يقول لموسى:

«واذا كانت امرأة لها سيل، وكان سيلها دماً في (لحمها) فسبعة أيام، تكون في طمثها، وكل من مسّها يكون نجساً الى المساء» لا ١٥: ١٩-٢٠.

«وكل ماتضطجع عليه في طمثها» وكل من مسّها أو مسّ فراشها، وكل من مسّ متاعاً تجلس عليه، و.. و. يكون نجساً الى المساء. وان اضطجع معها رجل فكان طمثها عليه يكون نجساً سبعة أيام» لا ١٥: ٢١-٢٤.

فالمرأة تتنجس بدم طمثها الذي يأتيها بجبريّة ولاارادية ومن لدن يهوه بالذات، أما الرجل فيتنجس بالمرأة. انها قدرية وازدواجية وسرّ لايحلّه التوراة، بل يبرره ويفتيه لصالح الرجل، فيهوه ذكر. والرجل ذكر، والهوة بين الذكر والانثى كبيرة. «فاذا حبلت امرأة وولدت ذكراً تكون نجسة سبعة أيام. كما في أيام طمث علّتها تكون نجسة. وفي اليوم الثامن يختن لحم غرلته. ثم تقيم ثلاثة وثلاثين يوماً في دم تطهيرها. كل شيء مقدس لاتمسّ والى المقدسّ لاتجيء حتى تكمل أيام تطهيرها. وان ولدت أنثى تكون نجسة اسبوعين -خمسة عشر يوماً- كما في طمثها. وتقيم ستة وستين يوماً في دم تطهيرها» لاويين ١٢ : ١-٥.

ولأن المرأة مخلوقة ثانوية على سلم الخلق. لم يذكرها الاحصاء الذي جرى بعد عام واحد من العبور -خروج اسرائيل من مصر- ففي عام ١٤٩٠ ق.م أمر يهوه نبيّه موسى بعدّ جماعة بني اسرائيل بعشائرهم وبيوت آبائهم بعدد الأسماء. كل ذكر برأسه من ابن عشرين سنة فصاعداً. كل خارج للحرب. فكانوا ستمائة ألف وثلاثة آلاف وخمسمائة وخمسين رأساً. بدون سبط الأحبار اللاويين. ثم بعد ذلك أمره باحصاء الأبكار من ابن شهر فصاعداً. (سفر العدد).

وليس هذا بذي بال حيال الخوف والروع والهول الذي يزرقه الرجل في أوردة المرأة في مجتمع العشيرة التوراتي الرهيب. حتى لتظن نفسها حاملة أوزار الخليقة. ومسكناً للأرواح الشريرة، ومصنعاً للنجاسة. فخيمة العائلة في المجتمع التوراتي مهتزة تلعب بها الأرياح المشاعية مع انها خيمة زرع ورعي وملكية. وتعدد النساء وكثرتهن عند الرجل يقابل في أسهل وأصعب الأحوال بزوغان المرأة وتمردها الداخلي الكظيم وخيانتها.

«وكلم الرب موسى قائلاً: كلم بني اسرائيل وقل لهم اذا زاغت امرأة رجل وخانته خيانة، واضطجع معها رجل اضطجاع زرع، وأخفي ذلك عن عيني رجلها واستترت وهي نجسة وليس شاهد عليها وهي لم تؤخذ، فاعتراه

روح الغيرة، وغار على امرأته وهي نجسة، أو اعتراه روح الغيرة وغار عليها وهي ليست نجسة، يأتي الرجل بامرأته الى الكاهن، ويأتي بقربانها معها: عشر الإيفة من طحين شعير لا يصب عليه زيتاً ولايجعل عليه لباناً. لأنه تقدمة غيرة. تقدمة تذكار تذكر ذنباً. فيقدمها الكاهن يوقفها أمام الرب. ويأخذ الكاهن ماء مقدساً في اناء خزف ويأخذ الكاهن من الغبار الذي في أرض المسكن ويُجعل في الماء، ويوقف الكاهن المرأة أمام الرب ويكشف رأس المرأة ويجعل في يديها تقدمة التذكار، وفي يد الكاهن يكون ماء اللعنة المرّ. ويستحلف الكاهن المرأة ويقول لها ان كان لم يضطجع معك رجل وان كنت لم تزيغي الى نجاسة من تحت رجلك فكوني بريئة من ماء اللعنة المر هذا. ولكن ان كنت قد زغت من تحت رجلك وتنجست وجعل معك رجل غير رجلك مضطجعة. يستحلف الكاهن المرأة بحلف اللعنة ويقول الكاهن لها: يجعلك الرب لعنة وحلفاً بين شعبك بأن يجعل الرب فخذك ساقطة وبطنك وارماً. ويدخل ماء اللعنة هذا في أحشائك لورمك واسقاط الفخذ، فتقول المرأة: آمين آمين ويكتب الكاهن هذه اللعنات في الكتاب ثم يمحوها في الماء المر، ويسقي المرأة ماء اللعنة المر، فيدخل جوفها للمرارة، ويأخذ الكاهن من يدها تقدمة الغيرة، ويردد التقدمة أمام الرب ويقدمها الى المذبح ويقبض الكاهن من التقدمة تذكارها ويوقده على المذبح، وبعد ذلك يسقي المرأة الماء، ومتى سقاها فان كانت قد تنجست وخانت رجلها يدخل فيها ماء اللعنة للمرارة فيرم بطنها وتسقط فخذها فتصير لعنة وسط شعبها، وان لم تكن المرأة قد تنجست بل كانت طاهرة تتبرأ وتحبل بزرع. ويتبرأ الرجل من الذنب وتلك المرأة تحمل ذنبها» عد ٥: ١١-٣١.

وحدث أن اتخذ موسى له زوجة غريبةمن بني كوش، فتهامس هرون وأخته مريم على موسى، فعاقب يهوه مريم وحولها الى امرأة برصاء كالثلج، وأمر موسى بترحيلها خارج المحلة سبعة أيام. محجوزة عن الشعب. أما هرون فلم ينزل يهوه به أية عقوبة.

والمرأة في التوراة مكبلة من رجليها وممسوكة بتلابيبها ومهيمن بأثقال على هامتها. والرجل سيدها وقوانينه ووصاياه هي شريعتها في الحياة وسر ديومتها، فمن الخيمة الى البرقع، ومن النذور في صباها الى النذور في حياتها الزوجية.. الى نذور ترملها، وحتى نذورها وهي عجوز شمطاء.

وعذريتها هي أقوى سلاح بيدها، اذا فقدتها قبل الزواج ترجم رجماً، واذا تعرضت للاغتصاب عليها أن تصرخ فيعطي الرجل المغتصب لأبيها خمسين من الفضة ويطلبها منه، فتأتيه صاغرة.

وعملية التشيّؤ المتشابكة والحاصلة على المرأة عبر سياق التوراة تلقى مبرراتها في المجتمعات العشائرية فالفعل والحدث للرجل، واذا شاركت المرأة في صنع الحدث فتشارك بما يتفق وصفاتها.. المكر.. الغواية.. الخيانة.. الولادة. وهي لاتكاد تبرق عبر الحدث حتى تختفي كنجمة غاربة. وما ان تطفو على سطح الأحداث حتى تذوب تاركة الحول والطول للرجل. تلمع وتخبو.. تظهر وتختفي.. فقوانين العشيرة الصارمة هي الخناجر المغموسة في أحشائها.

وحدث ان اسرائيل بقيادة يشوع بن نون زحفوا الى فلسطين عنوة تحقيقاً لمشيئة يهوه ووعوده بتسليمها لهم. «ارسل يشوع رجلين جاسوسين سراً قائلاً: اذهبا انظرا الأرض وأريحا. فذهبا ودخلا بيت امرأة زانية اسمها راحاب واضطجعا هناك. فقيل لملك أريحا هو ذا قد دخل الى هنا رجلان من اسرائيل لكي يتجسسا الأرض. فأخذت المرأة الرجلين وخبأتهما على السطح، وانكرت وجودهما عندها وخلصتهما من الموت. وكان لما دك اسرائيل حصن أريحا هدّموا بيوتها وأبسلوا أهلها. وعفوا عن المرأة الزانية التي خانت وطنها» يشوع ٢: ١-٥ و ٦: ٢٢

وفي مكان آخر تظهر المرأة قاسية وغيورة ونبيّة تتنبأ لعشائر اسرائيل، أو تظهر مخادعة وغادرة وقاتلة «ودبورة نبية وقاضية اسرائيل في ذلك الوقت. ودعت اليها باراق النفتالي، وأمرته بالزحف على مدينة حاصور

باسم الرب يهوه، فخاف باراق من ملاقاة سيسرا قائد جيش حاصور، ولكن دبورة شجعت باراق عليه وذهبت معه للحرب، وكان يهوه أمام جيش اسرائيل، فأحرق مركبات حاصور وقتل جيشها، وهرب سيراً على رجليه الى خيمة «راعيل» امرأة حابر القيني، لأنه كان صلح بين ملك حاصور وبيت حابر فاستقبلته راعيل وطمأنته وسقته ماء وخبأته تحت اللحاف. وأخذت راعيل وتد الخيمة وجعلت الميتدة في يدها ودبت اليه وضربت الوتد في صدغه فنفذ الى الأرض، وهو مثقل في النوم ومتعب فمات. يش: ٤: ١٦-٢١.

وفي ملحمة شمشون يبدو معتداً بنفسه وبقوته لذلك فهو يبدل النساء كما يبدّل قميصه. لفظ زوجته وأولاده. دخل على امرأة زانية في غزّة، واغتصب امرأة تمنية، فأرسل له الفلسطينيون طعماً آخر هو دليلة وكان سلاحها الجبار في الايقاع به هو جمالها وغوايتها ومكرها، وسلمته في النهاية لأيدي العرب فسجنوه وسملوا عينيه. . سفر قضاة.



وحدث في أيام داود صاحب المزامير أن أعجب بزوجة أحد ضباطه وهو أوريا الحثي، فأرسله داود الى الحرب وأشار لمعاونيه للتخلص منه على الجبهة وأرسل بطلب زوجة أوريا لتكون له سرية.

ولما حمي غضب يهوه على داود ابتلاه بتفكك أسروي مريع، وحدث أن تمارض أمنون وطلب من أبيه داود أخته تمارا لتخدمه أثناء مرضه، فلما اختلى بها اغتصبها عنوة. فكانت تمارا سبب عداوة وصراع رهيب بين الأخوين أمنون وأبشالوم، انتهى بأن غدر ابشالوم بأخيه وقتله. ولم يكتف بذلك، بل اعتدى على زوجات أبيه داود وضاجعهن، مما فجر غضب داود، فحارب ابنه وقتله وأعطى أحفاده للجبعونيين فصلبوهم في العراء. صم٢.

ومما لاشك فيه أن يهوه هو الذي اختار للمرأة هذه الأدوار الشريرة وبمشورته ترسخت دونية المرأة وبرعايته تشيأت الى متاع وتابع وأمة لاتنتهي

ولاتأمر ولاتؤثر في العشيرة إلا بقدر جمالها وقوّة مكرها، وانتقلت عدوى احتقار المرأة من يهوه الى عبيده، لدرجة أنهم يجتمعون بالعشرات لمضاجعة امرأة واحدة، وهذا ماحدث لرجال بليّعام مع سرية أحد شيوخ القبائل «وتعللوا بها الليل كله الى الصباح وعند طلوع الفجر أطلقوها، فاذا هي ميتة. . قض ١٩ : ٢٥.

ويهوه يوصي شعبه عندما يهجمون للقتال باستثناء العذارى واستبقائهن لأنفسهم، فهو يفضل النساء اللواتي لم يعرفن مضاجعة الرجال على النساء الثيبات.

وحدث أن فقدت عشائر اسرائيل في الحرب سبطاً كاملاً هو سبط بنيامين، ماعدا أربعمائة رجل، ولأن بقية الأسباط حلفوا بأن لايعطوا بنيامين زوجات منهم، ولكي يفتوا الأمر، خرج جيش منهم لمحاربة مدينة جلعاد. أبسلوا المدينة وقتلوا سكانها عن بكرة أبيهم وتركوا العذارى، فسبوهن لبقية سبط بنيامين وأوصى شيوخ القبائل رجال بنيامين قائلين «اذهبوا واكمنوا في الكروم، وانظروا فاذا خرجت بنات شيلوه ليدرن في الرقص، فاخرجوا أنتم من الكروم، واخطفوا لأنفسكم كل واحد امرأته» قض ٢١ : ٢٠-٢٢.

ولم تعد النساء يكتفين بالرجال العامة، ولم يعد الشر والزنا وقفاً على الجنود والرعاة بل تعداه الى أبناء الكهنة. «وكان بنو عالي الكاهن بني بليعال (لؤم)، فكانوا يضاجعون النساء المجتمعات في باب خيمة الاجتماع (الصلاة). ولم يسمعوا لصوت أبيهم لأن الرب يهوه أراد أن يميتهم» صم ١-٢ : ٢٣.

ويكون للنساء أحياناً القول الفصل في الصراع. اللهم اذا استعلمن سلاحهن المعروف.

فنابال كبير عشيرة وعدو لدود لداود النبي. فلما سمعت أبيجايل زوجة نابال بقوة داود وسطوته خرجت لاستقباله مع غلمانها وحميرها

وخرت له ساجدة طالبة منه العفو عن قومها. فقال لها داود «لو لم تبادري لاستقبالي لما أبقي لكم بال بائل بحائط» صم ١، ٢٥ : ٣٤.

ولأن المرأة في مجتمع التوراة كحجر الشطرنج تحركها يد رجل العشيرة كيفما اتفق وأراد البعل. فداود طلّق زوجته ميكال ابنة الملك شاول وتزوج بأبيجال وخلفها خمس فتيات لها. ثم تزوج أخينو بعد ذلك ابنة يزرعيل، فكانتا له كلتاهما امرأتين» صم ١. ٢٦ : ٤٣.

وخص سليمان بن داود نفسه بـ ٣٠٠ زوجة و٧٠٠ سرية، ومعظمهن من ممالك وعشائر غريبة مو آبيات وعمونيات وآدوميات وصيدونيات وحثيّات، ولقد جررنه في أوقات كثيرة لعبادة آلهتهن مثل بعل وعشتروت ومولك وملكوم، مما جعل يهوه يتفجر غضباً من كيد النساء فحلف على أسباط اسرائيل بالتشتت والتفرّق، فصاروا يقتتلون فيما بينهم ويقترفون المحرمات بين بعضهم (صم٢).



وجاءت الضربة القاضية للعشائر على يد نبوخذ نصر ا الذي سباهم وقادهم حفاة عراة الى بابل اجراء وعبيد مثلما كان أجدادهم في مصر ٥٨٨٠ ق. م (صم٢ وأيام٢).

وبعد ستين عاماً على السبي يجتمع بنو اسرائيل لينظروا في أمر عبوديتهم لبابل ويقر رأيهم على تسخير غواية المرأة وحسنها في الوصول للمأرب فالغاية تبرر الوسيلة لدى مجتمع التوراة. فكانت (إستر) هي المنتخبة للدور وهي الطعم والوسيلة. وكانت استر يتيمة وصارخة الجمال وليس أجمل منها وكان ولي أمرها ابن عمها مردخاي، فدفع بها الى الملك محظية. وكان الملك متسلطاً على اليهود في سائر المملكة (مائة وسبع وعشرون كورة) بواسطة وزيره الأكبر هامان فكان يطاردهم ويتسلط عليهم لدسائسهم ومكرهم وبخلهم وشرورهم في كل محلة وكورة.

وفي القصر تلعب استير دورها بمكر فتسلب قلب مليكها وتتحول بين ليلة وضحاها الى الأميرة الأولى الآمرة الناهية، وتوصل ابن عمها مردخاي للوزارة الأولى عوضاً عن هامان.

ويصدر العفو الشامل عن اليهود، وتأمر استير بقتل هامان وصلب أبنائه العشرة في الساحة العامة.

ووصلت بالمكيدة الى التعميم الخطي على كافة أرجاء المملكة يبسط يد اليهود على أعدائهم وتسلطهم عليهم وعلى اثر حماية الملك لهم اشتطوا واشتعلت نار الشر في قلوبهم، فهاجموا المدن والقرى المعادية لهم من فرس وعمونيين وموآبيين وحثيين وفلسطينيين وقتلوا منهم خمساً وسبعين ألفاً.

(سفراستر) وكان من رجالات اسرائيل الذين أوتوا الحكمة كثيرون: سليمان وداود والجامع وإشَعْيا ودانيال وحزقيال وغيرهم. ولايخلو سفر من أسفارهم من النيل من المرأة وشرفها واعتبارها مصدر كل الشرور، وحذروا شعوبهم من احترامها وأخذ مشورتها لأنها في أهون الحالات نجسة ومغوية وابنة الشيطان.

«لأن شفتي المرأة الأجنبية تقطران عسلاً، وحنكتها أنعم من الزيت، لكن عاقبتها مرّة كالإسفنتين حادة كسيف» أمثال ٥: ٣-٥.



«لأني من كوّة بيتي. من وراء شباكي تطلعت، فرأيت بين الجهال. لاحظت بين البنين غلاماً عديم القلب والفهم. عابراً في الشارع عند زاويتها، وصاعداً في طريق بيتها. في العشاء في مساء اليوم في حدقة الليل والظلام، واذا بامرأة استقبلته في زي زانية وخبيثة القلب. صخّابة هي وجامحة. في بيتها لاتستقر قدماها. وعند كل زاوية تكمن. فأمسكته وقبلته، وقالت له: عليّ ذبائح السلامة. اليوم أوفيت نذوري وخرجت للقائك لأطلب وجهك حتى أجدك. بالديباج فرشت سريري بموشّى كتان من مصر. عطرت فراشي بمرٍّ وعود وقرفة. هلّم ترتو وداً الى الصباح. تتلذذ بالحب. لأنّ الرجل ليس في البيت، ذهب في طريق بعيدة. أخذ صرة بيده، يوم الهلال يعود. أغوته بكثرة فنونها بملث شفتيها طوحته. وذهب وراءها لوقته كثور يذهب الى الذبح أو كالغبي الى أيدي القصاص، حتى يشق سهمٌ كبدَه، كطير يسرع الى الفخ ولايدري أنه لنفسه» أمثال ٨: ٦-٢٣.

«المرأة جاهلة وصخّابة، تقعد عند باب بيتها لتنادي عابري السبيل، وتقول لهم: المياه المسروقة حلوة وخبز الخفية لذيذ، ولا يعلمون أن الأخيلة هناك (الرفائيين) وان في أعماق الهاوية ضيوفها» أمثال ٩: ١٣-١٨.

واذا علمنا أن معظم أسفار التوراة أو العهد القديم قد كتب بعد السبي على يد عذرا وارميا وكتاب أقوام اليهود، وبعد أن صارت الخيام بيوتاً والبيوت مدائناً والمدائن ممالكاً والممالك امبراطوريات. مع ذلك فنغمة التوراة تجاه المرأة نغمة جنائزية تارة ونغمة مشاعية تارة أخرى، وفي حالات الاقفال على المرأة في صناديق الرجال يكون الزنا والفحش والدعارة. ولأن كتاب التوراة هو كتاب شريعة فالمرأة فيه ليس لها شريعة. اللهم إلاّ شريعة الايقاع بين الرجال والتباهي بحسنها وبأنهن جميعاً ولودات وويل للعاقر وبعد بعيد للعقيم. ولأن مجتمع التوراة والعهد القديم مجتمع حروب واثبات ملكية فقد كانت هذه الحروب محرقة الرجال وقاتلتهم. والأكثرية من النساء يترملن والعذارى ينتظرون قدرهن في الحب والزواج، مما يجعلهن يملن عن الطريق القويمة ويتحرقن الى الجنس «من أجل أن بنات صهيون يتشامخن ويمشين ممدودات الأناق وغامزات بعيونهن وخاطرات بمشيهن، ويخشخشن بأرجلهن. يصلح السيد هامة النساء ويعرّي عورتهن، وينزع في ذلك اليوم زينة الخلاخل والضفائر والأهلة والحلق والأساور والبراقع والعصائب والسلاسل والمناطق وحناجر الشمامات والأحراز والتمائم والخواتم وخزائم الأنف والثياب المزخرفة والعُطف والأردية والأكياس والمرائي والقمصان والعمائم والأرز. فيكون عوض الطيب عفونة وعوض المنطقة (الحزام) حبل وعوض الجدائل قرعة وعوض الديباج زنار مسح بالذهن وعوض الجمال كيٌّ رجالك يسقطون بالسيف ياصهيون، وأبطالك بالحرب. فتئنْ وتنوح أبوابك فارغة. فتتمسك سبع نساء برجل واحد في ذلك اليوم. قائلات نأكل خبزنا ونلبس ثيابنا. ليدع فقط اسمك علينا. انزع عارنا» إشعيا ٣: ١٥-٢٢.

ومن الطبيعي أن يكون الرجل سيداً والمرأة عبدة في مجتمع العشيرة، متى وحيثما كان الصيد والرعي والزرع من عمل الرجل والحرب وملكية الأرض من صنع يديه .

ومسرح الحدث التوراتي هو الأرض التي تعيش عليها الأمة العربية اليوم : العراق . الاردن . سوريا . لبنان . فلسطين . مصر . كما جاء في التوراة ذاته ، وربما في الجزيرة العربية كما يصرح الجغرافيون والمؤرخون أمثال أحمد سوسة وكمال صليبي وزياد منى ، ولم يخرج المسرح التوراتي عن الأرض العربية في كل الأحوال . وكان التوراة ولم يزل مصدر الشرائع السماوية الأول ، وصورة موغلة في القدم وأمينة عن مجتمعات عشائرية شارك العرب أنفسهم في تشكيل بعض بنياتها قبل الاسلام وبعده .

## اصطلاحات:

كتاب التوراة هو الكتاب المقدس المتداول في المحافل المسيحية بعهديه القديم (التوراة) والجديد (الانجيل) وقد أشير في الدراسة الى الأسفار والأصحاحات والفقرات كمايلي :

| | |
|---|---|
| سفر التكوين : تك | سفر الخروج : خر |
| سفر العدد : عد | سفر اللاويين : لا |
| سفر تثنيه : تث | سفر يشوع : يش |
| سفر قضاة : قض | سفر صموئيل الأول : صم١ |
| سفر صموئيل الثاني : صم٢ | سفر الأيام الأول : أي ١ |
| سفر الأيام الثاني : أي ٢ | سفر أمثال : أم |
| سفر أشعيا : اش | |

فاذا رأيت في الدراسة اصطلاحاً : تك ٢٦ : ٧ فترجمته : سفر التكوين . . الأصحاح ٢٦ . . الفقرة ٧ وهكذا . .

استير : إس

# إسهامات التراث الشعبي في أدب الأطفال

بهاء الدين الزهوري



*من المعروف - عالمياً - أن الفولكلور أو التراث الشعبي، قد أصبح اتجاهاً عالمياً مميزاً منذ منتصف القرن التاسع عشر، وسرعان ما استقل بنفسه فرعاً قائماً بذاته بين فروع العلم الانساني، فأصبحت له نظرياته العلمية ومناهجه الدراسية، كما اكتسب - في الوقت نفسه - اعتراف المؤسسات الأكاديمية العالمية، والهيئات العلمية الدولية.*

* بهاء الدين الزهوري: باحث من سورية، له عدد من الأبحاث الأدبية والتربوية في المجلات المحلية والعربية، من مؤلفاته: «الاتجاهات الجديدة في أدب الأطفال»، «الجوانب الأساسية في ثقافة الطفل».

ومن المعروف - عربياً - أن الأصوات التي دعت إلى الاهتمام بتراثنا الشعبي، ودراسته دراسة علمية متخصصة، قد ظهرت في الأربعينات وأوائل الخمسينات من هذا القرن، وكانت كما قال الدكتور محمد الجوهري في كتابه: (علم الفولكلور): (استجابة طبيعية سوية لحاجة علمية لها وجودها الملموس على المستوى الاجتماعي والقومي)[١].

ومن المعروف - أيضاً - أن علم (التراث الشعبي) قد تعددت ميادينه، وتنوعت مجالاته عالمياً وعربياً، وأشير هنا - على سبيل المثال والاختصار - إلى ذلك التقسيم الرباعي، الذي أخذ به الدكتور محمد الجوهري في كتابه: (علم الفولكلور)[٢]:

أولاً - المعتقدات والمعارف الشعبية.

ثانياً - العادات والتقاليد الشعبية.

ثالثاً - الأدب الشعبي وفنون المحاكاة (الشعبية).

رابعاً - الفنون الشعبية والثقافة المادية.

ويؤدي التراث الشعبي لكل بلد دوراً كبيراً في تكوين أدب الأطفال، وقد تعالت هنا وهناك صيحات، تدعو إلى دراسة وظائف التراث الشعبي: الاجتماعية، والسياسية، والتربوية. وبخاصة في تأثيرها في الوحدة القومية، مما يدعونا إلى مواجهة واقع الحال، نحو تأصيل التراث الشعبي على أسس علمية، تنفع في استعادة أزهى قيم الوجدان الشعبي، الباقية على مر العصور.

## - الأطفال والموروث الشعبي:

إن استعادة ما يبقى من التراث الشعبي وتأصيله، يدخل في صلب مسائل النهوض العربي، لأن في هذه الاستعادة بياناً لوظيفة الفن في

(١) د. محمد الجوهري: علم الفولكلور، دار المعارف بمصر، القاهرة ط(٣) ١٩٧٨م، ١/ ١٨.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٥٤.

مجتمعه من جهة، ولتثمير هذ الفن في تكوين الانسان العربي من جهة أخرى. وهنا نؤكد أن حضور التراث الشعبي مرهون بفعاليته الباقية، ولاسيما أن بعض عناصره: كالأغاني، والأمثال، والألغاز، والرقص. لاتزال تشكل المصدر الأساسي للثقافة الشعبية، وامتدادها الى مفهوم الثقافة المكتوبة وممارستها.

ويرتبط التراث الشعبي ارتباطاً وثيقاً بدورة الحياة من طفولتها إلى اكتهالها، مروراً بحالات ريعان الشباب، فيصفها ويعلل ظواهرها، ويدل على إيقاعها الكامن في قاع الروح البشرية، في إطار من نظرته وهي تمتزج بالواقع، و(لأن الطفولة جسر المرء إلى وقته، فقد احتلت مساحة واسعة من رؤيا الحياة في وجدان الشعب، تعمرها قوة الأمل حيناً، أو تنهكها حرقة الهزيمة حيناً آخر)(٣).

ولفولكلور الأطفال عالم خاص، بكل مايحتويه من بساطة وبراءة وصراحة. فقد يتذكر بعضنا أفعالاً لا يفعلها إلا الأطفال، أو تعابير لا يستعملها إلا الأطفال، أو حكايات، أو أنغاماً أو ألغازاً لا يرددها سوى الأطفال، ومن الصعوبة إيجاد تفسير منتظم ومعقول للملامح أو السمات التي تميز هذا التراث، والتي تتسم بها حياة الطفولة، عن تقاليد الكبار التي خرجت عن هذا المضمار، على الرغم من أن جذورها تغور بعيداً إلى أيام الطفولة.

وتنطلق وظيفة استخدام التراث الشعبي، من أهميته في خدمة الحياة في المجتمع مستقبلاً، وإن الانتماء للجماعة أثناء الطفولة، يهيء للطفل فرصة لتنمية شخصيته التي لا تتوافر أسبابها في البيت مع والديه، أو في المدرسة مع معلمه، وفي الحقيقة لم يلتفت إلا القليل من علماء النفس، إلى مدى أهمية تراث الأطفال: «لا يتأثر الأطفال بوالديهم أو بمعلميهم فقط،

(٣) عبد الله أبو هيف: أدب الأطفال نظرياً وتطبيقياً، اتحاد الكتاب العرب بدمشق،

فالتراث الّذي يحملونه، ويؤدونه بأنفسهم له تأثيره الخاص، وينقل الأطفال بعضهم إلى البعض نماذج وقواعد سلوكية وأخلاقية معينة قبل أن يصبحوا كباراً)[٤].

ويضم التراث الشعبي ميادين عديدة، وسأبحث في بعض فنون الأدب الشعبي، التي تعد مصدراً لأدب الأطفال، وهي: الأغاني، والحكايات، والأساطير، والسير، وقصص الحيوان. ويجب ألا يغيب عن بالنا، أن في بعث هذه الفنون كما هي بشكلها ومضمونها خطراً مخيفاً، مالم توضع في إطار علمي بحيث نضمن لهذه الفنون نوعاً من التطوير والتحديث، لتواكب مسيرة التطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لمجتمعنا العربي، لأن أية ممارسة عادية لمفاهيم سابقة، من شأنها أن ترسخ واقع التخلف. وكما يرى الدكتور عبد الحميد يونس، وفي كتابه: (دفاع عن الفولكلور): (هو غربلة هذا التراث الشعبي وانتخاب النماذج التي تتسم بالأصالة والرقي والقدرة على الإلهام، والتي تعد في الوقت نفسه معلماً من معالم التاريخ الثقافي أو تقليداً من تقاليد التعبير الفني والأدبي)[٥].



وتتمثل الوظيفة الأولى للتراث الشعبي، في تذكير الشعب دائماً بالقيم الأصلية المتوارثة، التي تضمن للجماعة الشعبية بقاءها، وذلك من خلال الشكل الجمالي، فالأدب الشعبي المروي له بعدان: بعد أخلاقي يساعد على تثبيت القيم، وبعد جمالي يروّح عن النفس من ناحية، ويعد أبلغ وسيلة لإثارة المشاعر بتلك القيم من ناحية أخرى، وفي هذا يقول ويليام. رباسكوم بصدد الحديث، عن وظائف أنماط الأدب الشعبي: (إنها وظيفة الترويح عن النفس، وتثبيت القيم الثقافية، والتعليم أو التلقين، والتلاؤم مع أنماط السلوك)[٦]

(٤) راجع: بحث (فولكلور الأطفال): لطفي الخوري، التراث الشعبي، العدد (٦)، السنة العاشرة ١٩٧٩م، ص١٥.

(٥) د. عبد الحميد يونس: دفاع عن الفولكلور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣م، ص١٥.

(٦) راجع: بحث (المأثورات الشعبية): رشدي صالح، عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الأول، ١٩٧٢م، ص٧٢.

### - أنواع الأدب الشعبي:

### ١ - أغاني الأطفال:

في عالم الأطفال، نجد أن هناك ألعاباً للصبيان وأخرى للصبايا، وقد نجد ألعاباً يشترك فيها الجميع من كلا الجنسين، وقد تصاحب هذه الألعاب بعض الأغاني، وقد يؤلف الأطفال بعضاً منها، وقد يقتبسونها من أغاني الكبار بعد تحويرها، لتلائم طبيعتهم الطفولية وعفويتهم.

وتشير طبيعة أغاني الأطفال إلى حاضنتها التربوية ودلالتها الاجتماعية، فهي لعب يصير إلى وسيلة للطفل نحو تفهم مشكلات الحياة، واكتشاف للبيئة المحيطة به، وسبيله إلى توسيع مدى ثقافته ومعلوماته ومهاراته، ثم تغدو عاملاً من عوامل التكيف اللازمة للطفل في بيئته ويتوسل بها لتحقيق أغراضه ومآربه، وتكون وظيفة الأغنية في هذه الحالة، أقرب ماتكون إلى وظيفة المنظومة التربوية والتعليمية، ويختلف الغناء كما قلنا باختلاف جنس الطفل بين ذكر وأنثى، وينقسم إلى قسمين، وهي: الأغاني الفردية، وأخرى جماعية. وأكثر ماتكون الأغاني الجماعية مصاحبة للألعاب في المنزل وخارجه، وفي المدرسة وخارجها[٧].

وقد لاحظ عدد كبير من الباحثين العرب، أن أغاني الأطفال تكشف عن الصراع البيئوي في تركيب الأسرة، ونمطية رب الأسرة، والعلاقة الحميمة أو النافرة بالأم أو الزوج أو الأخوات. إذ تحمل هذه الأغاني الإسقاط النفسي للأم على الطفل، وحين يشب الطفل على نغماتها، فالمؤثر اللاشعوري والشعوري يفعل فعلته سلباً أو إيجاباً، وغالباً مايكون هذا الإسقاط، صورة وضع المرأة في مجتمعها وفي بيئتها.

وتقطر الأغاني الشعبية عذوبة وطلاوة، إذ تلين قلب الأمومة،

---

(٧) راجع: الأغنية الشعبية في قطر، عرض وتحليل ونقد: عيسى الجراجرة، التراث الشعبي، العدد (٩)، السنة العاشرة، ١٩٧٩، ص١٨٢.

فتتصور الأم مستقبل طفلها، وهو يتخطى كل طور من أطوار الحياة، من الرضاعة إلى الطفولة، ومن الشباب إلى الكهولة فالشيخوخة[٨].

ودائماً تحفل أغاني الأطفال الشعبية، بدلالتها الاجتماعية؛ عن مجتمعها وتطوره، وحياة الأسرة في بيئتها، وشؤون الأمهات على وجه الخصوص كما رأينا. وقد جرت محاولة لوضع ضوابط يمكن الركون إليها للتمييز بين أغاني الأطفال الشعبية وبين غيرها، فكانت الضوابط التالية:

أ - إن ترانيم الأطفال ذات مغزى ومعان مفرحة جميعاً وألفاظها كذلك.

ب - وزنها قصير وخفيفة في إيقاعها عند ترديدها.

جـ - ترانيم الأطفال إما ملولاه (هدى) أو ترقيص (تهشيش).

د - إنها أوصاف ونعوت شتى للمولود.

هـ - هدفها ترقيص الطفل في يقظته وهدهدته لينام.

و - تغنى بصوت شجي فيه عبرة ويميل إلى البكاء في بعض الأحيان أو على شكل ترديد سريع متتابع فيه إطالة وأشطرة قصيرة.

ز - تتضمن آمال وأماني الأم الحاضرة والمستقبلية لوليدها.

ح - إن ترانيم الأطفال تقسم إلى ترانيم للذكور وأخرى للإناث وأغاني الترقيص[٩].

إن أغنية الأطفال الشعبية صغيرة وبسيطة، تأليفاً ولحناً، ولا يعرف مؤلفها أو ملحنها الأصلي. أما عبء تطويرها فيقع على المربين والعاملين في فنون أدب الأطفال، ولهذه الأغنية أنواع، هي: أغنية الطفل الشعبية؛ وهي أغنية تتوارثها الأمهات عن الجدات ويميزها الربت والهدهدة، وأغاني الألعاب وتسمى أغاني الرياضة الشعبية، وأغاني التعلم، وهي تناسب

---

(٨) راجع: بحث (الطفولة وأحلام الأمهات): أحمد الطويلي، التراث الشعبي، العدد (٥)، السنة الحادية عشرة، ١٩٨٠م، ص٣٥.

(٩) راجع: بحث (في ترانيم الأطفال): كريم علكم الكعبي، التراث الشعبي، العدد (٦)، السنة الحادية عشرة، ١٩٨٠م، ص٢٥.

مرحلة الطفولة الأولى. وهناك أغان أخرى يمكن إضافتها، هي أغاني البلوغ والتسمية.

**٢ - الحكايات الشعبية:**

إن مصطلح الحكايات الشعبية جديد، لا بالقياس إلى الأدب العربي وحده، ولكن بالقياس إلى الآداب العالمية أيضاً، ذلك لأن وصف السرد القصصي بالشعبية إنما كان استجابة مباشرة للإحساس بالحاجة إلى ضرب من التمييز بين إطار قصصي أدبي، وآخر يتسم بالحرية والمرونة ومسايرة العقول والأمزجة والمواقف. والحكايات الشعبية بهذا المفهوم تستوعب أنماطاً وأنواعاً متفاوتة، وتستهدف وظائف منوعة، وهي عبارة يغلب عليها الشمول، وتعوزها باعتراف العلماء المتخصصين في المأثورات الشعبية، الدقة والتحديد[١٠].

والحكايات الشعبية صورة لمجتمعها، وفي أخلاق المجتمع صورة لما يمكن أن تكون عليه حكاياته، ومن هنا تنشأ الفكرة التربوية للحكايات، فالطفل يستمتع بها لأنها تجسد مايعيش دفيناً في لاشعوره، كما تسعى في النهاية إلى تحقيق المثل الأعلى الذي يسعى الطفل إلى تحقيقه.

والأساس الأخلاقي هو أهم الأسس التي ترتكز إليها حكاياتنا الشعبية، والفكرة التي تدور عليها هذه الحكايات تعالج عادة العيوب، التي تشكو منها سائر المجتمعات: كالخيانة، والظلم، والاغترار بالدنيا، والفوضى الاقتصادية، والطمع، والكسل، والجفاء، والكذب، والغيرة. ومن ناحية أخرى، تدعو الحكايات إلى المثل التي يفتقر إليها مجتمعها عادة: كبر الوالدين، والإيمان بالله، والإيمان بالقدر، والإيمان بالدعاء، والأمانة، والتعاون، والعفة، والصبر، والحكمة، والايثار، والجد، إلى آخر ماهنالك من أخلاق ومثل.

---

(١٠) د. عبد الحميد يونس: الحكاية الشعبية، سلسلة المكتبة الثقافية، العدد (٢٠٠)، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص١٠.

ومجتمع الحكايات الشعبية، لا يقتصر على الطبقات الدنيا تلك، بل يشمل طبقات المجتمع كافة، سواء من حيث موضوعات الحكايات، أو من حيث اهتمام الناس برواياتها، وقد حملت إلينا هذه الحكايات صورة عميقة موغلة في القدم للمجتمعات والبيئات القديمة، التي مرت بها، على الرغم من أنها تأثرت بهذه المجتمعات مثلما أثرت هي بها، فجاءت صورة لهذه البيئات كما جاء مجتمعنا اليوم صورة لها، وصدى لتعاليمها ومثلها وأخلاقها[١١].

وتمتاز الحكايات الشعبية بجملة من الخصائص، أولها وأهمها أنها عريقة، أي أنها ليست من ابتكار لحظة معروفة أو موقف معروف، وثاني هذه الخصائص أنها تنتقل من شخص إلى آخر بحرية، ويكون هذا الانتقال في الغالب الأعم عن طريق الرواية الشفاهية، ومن خصائصها أيضاً، أنها تتسم بالمرونة. وإن هذه المرونة تجعلها قابلة للتطور بحيث يضاف إليها، أو يحذف، أو تعدل عباراتها ومضامينها وعلاقاتها على لسان الراوي الجديد، تبعاً لمزاجه أو موقفه أو ظروف بيئته الاجتماعية.



ويقول الدكتور عبد الحميد يونس، في كتابه (الحكاية الشعبية): ولعل من المفيد أن نشير إلى عالمية الحكاية الشعبية، وإلى الروائع العربية التي لها مكان الصدارة في الإبداع القصصي الرفيع في العالم، إلى جانب ما نهضت به الأمة العربية من تعريف الدنيا بحلقات قصصية، لاتزال تحرك قرائح الشعراء إلى اليوم. . . وسيجد القارئ، أن (كليلة ودمنة) الذي نقله ابن المقفع إلى العربية لم يؤثر في الأدب الأوروبي فحسب، ولكنه كان الباعث الأول والأهم على ظهور اتجاهات لها قيمتها في التراث الشعبي، وسيجد القارئ أيضاً أن كتاب (ألف ليلة وليلة)[١٢] قد نفذ إلى جميع القرائح المعبرة

(١١) د. أحمد بسام ساعي: الحكايات الشعبية في اللاذقية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٤م، ص٢٧-٢٨.

(١٢) شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفلكلور والأساطير العربية، دار العودة، بيروت ١٩٨٢م، ص٢١، فيه دراسة وافية لكتاب (ألف ليلة وليلة).

في أوروبا، فأثر في الشعراء والموسيقيين والروائيين والرسامين وغيرهم، كما يعود إليه الفضل في ظهور بعض الحركات الأدبية الغربية[١٣].

### ٣ - الأساطير:

لا يستطيع باحث أن يدرس الحكاية الشعبية دون أن يعالج الأسطورة، وأن تستقر في خلده دلالاتها ووظائفها. ولقد أصبحت الأساطير مادة خصبة من مواد الدراسة الانسانية، ولها علم قائم برأسه هو علم (الميثولوجيا) أو علم الأساطير. وتعد هذه المادة بمثابة المنبع، أو الأصل الذي تتفرع عنه الحكاية الشعبية[١٤].

والأساطير حكايات شعبية، تعبر عن تجارب الإنسانية البدائية، وتهتم بالحديث عن موقف الإنسان من قوى الطبيعة، ومن الآلهة الخيالية، وموقفه من الكائنات الواقعية وهي بهذا المعنى تختلف عن الملحمة والخرافة، فهي حكاية تنقل بوساطة الرواية، وتدور موضوعاتها حول الآلهة المتخيلة للإنسان البدائي، وحول الأحداث الخارقة بينما الملاحم تسجل أفعالاً إنسانية، والخرافات ابتكرت وصيغت لتخدم أهدافاً تعليمية.



وتشرح الأسطورة بمنطق العقل البدائي، ظواهر الكون والطبيعة، وتأتي في ذلك السبيل بكل ماهو عجيب وغريب، وكذلك تهتم بتوضيح العادات الاجتماعية. وكانت للعرب أساطيرهم قبل الإسلام، وكان من العرب من يروي تلك الأساطير، ولكن تلك الأساطير قليلة جداً، أما في الأدب العربي فقد وجدت، في القرن الرابع قبل الميلاد، أساطير تبالغ في تصوير مغامرات أشخاص واقعيين، ويفسر علماء الإنسان الأساطير تفسيراً خاصاً بكل أمة، ويتخذونها وسيلة للتعرف على عادات الشعوب وأخلاقهم وجوانبهم النفسية[١٥].

---

(١٣) د. عبد الحميد يونس: الحكاية الشعبية، ص١٣-١٤.

(١٤) المرجع السابق، ص١٥.

(١٥) د. عبد الرزاق جعفر: أدب الأطفال، اتحاد الكتاب العرب بدمشق ١٩٧٩م، ص٢٥١.

ويذكر بعض النقاد ومؤرخي الأدب العربي[١٦]، الأسباب التي حالت دون ظهور الأساطير والملاحم في التراث العربي، منها: قلة أساطير العرب الخرافية، ورقة في عقائدهم الدينية، وبساطة في نظمهم الاجتماعية، وروح فردية واكتفاؤهم بأدبهم الخاص، إلى غير ذلك مما وقف حاجزاً بين العرب والأدب الملحمي وأدب الأساطير البدائي.

**٤ - السير والملاحم الشعبية:**

السير نوع من أنواع الأدب الشعبي، وهي شائعة في الأوساط الشعبية ولها صيغ ونماذج فنية خاصة. ومفهوم الملحمة الشعبية العربية، يخص هذا القسم من التراث الذي ازدهر في العصور الوسطى، حول بطولات بني هلال، وعنترة بن شداد، والزير سالم، والملك الظاهر بيبرس، وذات الهمة، وسيف بن ذي يزن، وحمزة البهلوان، وغيرهم من أبطال العرب.

وإن الدراسات العربية حول السير الشعبية، ماتزال حديثة العهد، وقد ازداد الاهتمام بها خلال النهضة التي شهدتها العلوم الإنسانية، منذ الخمسينات، تحت تأثير دوافع مختلفة، منها:

- تطور الروح القومية والتقييم الجديد للتراث في كل ظواهره حتى الشعبية، وهذا هو رد الفعل ضد التدخل الثقافي الغربي.

- وعي الانحلال المتدرج والاختفاء لكثير من العادات والتقاليد الشعبية، نتيجة التحولات الاقتصادية والاجتماعية ودراسة الإنسان العادي وبيئته وتقاليده[١٧].

وقد ذكر (ادوارد لين) في كتابه الذي أصدره في منتصف القرن الماضي عن أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم، أن هناك طائفة تعرف باسم (الشعراء) وأن أفرادها تخصصوا في سيرتين كبيرتين، هما: سيرة عنترة،

(١٦) حنا الفاخوري: تاريخ الأدب العربي، المطبعة البولسية، بيروت، ص٧٢٤.

(١٧) راجع: بحث (السير والملاحم الشعبية): جوفاني كانوفا، التراث الشعبي، العدد (٦)، السنة الحادية عشرة، ١٩٨٠م، ص١٧٩.

وسيرة بني هلال. وعرف المتخصصون في الأولى باسم (العناترة)، والمتخصصون في الثانية باسم (الهلالية). وهناك طائفة تخصصت في سيرة الظاهر بيبرس، وعرفوا تبعاً لذلك باسم (الظاهرية)[١٨].

وفي السير الشعبية، لا يقف خيال القصاصين عند حد، ذلك لأنهم لا يكادون يخرجون من مشهد خارق، حتى يدخلوا بالمستمعين في مشهد يتجاوز كل معقول. ولا يناقض ذلك اعتماد هذه السير على شخصيات تاريخية، انتخبها الوجدان الشعبي، وشخصيات لها مكانتها من التاريخ العربي والإسلامي، وتؤكد في الوقت نفسه فضيلة إنسانية، أو مثلاً أخلاقياً، أو مزية قومية.

**٥ - قصص الحيوان:**

وأول مايطالعه الباحث في مجال الإبداع الشعبي، هو حكاية الحيوان، التي تعد من أقدم أشكال الحكايات الشعبية، ويذهب بعض الدارسين إلى أنها أقدم الحكايات الشعبية على الإطلاق، وهي تتردد على ألسنة الجميع بلا استثناء، إنها موجودة في كل بيئة وعند كل أمة، وبين مختلف الأجيال والطبقات. وقد استطاعت أن تحتل مكاناً ظاهراً بين الأشكال القصصية فيما يسمى بالأدب المثقف أو الأدب الرفيع[١٩].



ويقوم بالدور الرئيس في قصص الحيوان، الحيوان ذاته، وهي امتداد للأسطورة بصفة عامة، ولأسطورة الحيوان بصفة خاصة. وتستوعب فيما تستوعب الخرافة وملحمة الوحوش، والقصة على لسان الحيوان حكاية أريد بها العظة والتعليم، وقد اتخذت في بعض الأحيان من النبات أو الجماد أو المخلوقات غير الإنسانية، مجالاً برزت فيه إلى الوجود.

والحكاية الحيوانية للأطفال، ذات تاريخ طويل، وترتكز في غالبيتها على الحيوانات، والطيور، وعلى شخصياتها، وحركاتها، وتصرفاتها.

(١٨) د. عبد الحميد يونس: الحكاية الشعبية، ص٥٨.

(١٩) المرجع السابق، ص٢٩.

والغاية تقديم التوجيه والتعليم والتسلية للأطفال، من حب الجماعة أو التعاضد أو التصرف في موقف معين، واطلاعه على عالم جديد. ولعل ذلك عائد أو متأثر بقصص قديمة، ضمها كتاب: كليلة ودمنة، أو بقصص (والت ديزني)، حيث بنيت قصصها على التماس شخصية الحيوان في البناء الفني للقصة القصيرة[٢٠].

ويتضح لكل باحث في قصص الحيوان، أن وظيفتها الأولى هي التفسير، وهي وظيفة ذات شقين: الأولى تفسير الظواهر المتعلقة بعالم الحيوان نفسه، كاختلاف أشكالها وأحجامها وشهياتها، وألوانها، وصفاتها، والثانية استغلال هذا العالم في تفسير ظواهر طبيعية واجتماعية لا علاقة للحيوان بها، أي أن الحيوان في هذه الحالة، يصبح وسيلة تفسّر واقعاً بعيداً عنه.

وليس من شك في أن الحيوان، سواء أكان في أصله الأسطوري أم في الحكاية الشعبية، قد اكتسب الكثير من الصفات الإنسانية، وعلى رأس هذه الصفات النطق أو اللغة، وهي محور رئيس كثير الدوران في الفولكلور والأساطير، في أوروبا وآسيا وإفريقيا، وفي هذا العالم القديم انتقل إلى سائر بقاع الأرض.

**- الخاتمة:**

إن الأخلاص الحقيقي للسلف، هو المحافظة على آثارهم الحضارية، لا بوصفها رماداً ميتاً، ولكن بوصفها لهباً حياً، وإن النهر حين يجري نحو الجسر فإنما يعبر عن إخلاصه الحقيقي لمنبعه. وأعتقد أن خير ماتوصف به تلك الكتابات التي بدأت تظهر عن التراث، هو كونها أنهاراً لبحر عظيم، هو التراث العربي. ونحن حينما نقول هذا لا نقوله بدافع الحماس وحسب، وإنما مؤمنون بأن للعرب تراثاً حياً وخصباً له اعتباره في التراث الانساني،

(٢٠) عربي عاصي: الحيوان في قصص الأطفال، الكرمل للدراسات والطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ط(١) ١٩٨١، ص١٧.

وهذا التـراث الغني لايزال يؤثر في تكوين الطفل العـربي، وهو في أمس الحاجة إلى دراسته وجمعه وتصنيفه واستعادته فناً؛ يساهم في التنشئة الاجتماعية.

ولعالم الأطفال تقاليده الخاصة، وعاداته التي يمارسها الأطفال أثناء لعبهم ومرحهم، وماتزال هذه التقاليد والعادات نشطة فعالة ومفعمة بالحياة بالرغم من التطور الحضاري الذي يسود المجتمع من جميع نواحيه، وحتى عالم الأطفال نفسه.

وفي الواقع أن التراث الشعبي، يحتمل التوظيف لإفادة أدب الطفل العربي، والخروج منها بدلالات جديدة. وفي دراستنا استعرضنا بعض جـوانب التـراث الشـعبي: كـأغـاني الأطفـال، والحكايات الشـعبيـة، والأساطير، والسير والملاحم الشعبية، وقصص الحيوان. وهذه الجوانب أو الميـادين؛ يمكن أن تكسب أدب الأطفـال الغنى والعـمق، إذا مـاوردت بإضافات عصرية تحس من خلالها روح العصر ونبض الواقع، لا أن ترد الجزئية الشعبية كما هي.

وخلاصة القول إن الموروث الشعبي للأطفال هو كل تلك الأشياء التي يتلقاها الأطفال من أولياء أمورهم، ومن المدرسة والشارع، وهي قبل كل شيء ذلك النمط من العادات والتقاليد التي تصحب المناسبات الدينية والوطنية، والتي نحرص على القيام بها كلما حلت والتي تذكرنا - ولاشك - بماضٍ مشرق حافل بالمكرمات، وهي الحافز على التطلع نحو غد مشرق لفلذات أكبادنا في ظل مقوماتنا الحضارية والقومية.

# لوحات فنية ونكات بلاغية في القرآن الكريم

د. بهاء الدين سليم عايش



*لقد جاء القرآن في الأمة العربية التي عُرفت منذ زمن بعيد بأنها أمة ملكت ناصية البيان. وأسرار صناعة القول فبدهها وأثار دهشتها بما ألْفَتْهُ فيه من بلاغة وبيان يفوق ما عهده وماعرفه العرب وهم أرباب هذه الصناعة.*

*إن هذا القرآن جاء بأسلوب متميز بين سائر الأساليب، فليس بمقدورنا أن ننعته بأنه شعر أو نثر وإنما هو قرآن (١) يقول الباقلاني(٢):*

*د. بهاء الدين سليم عايش: باحث من فلسطين، إستاذ محاضر في جامعة صنعاء باليمن، ينشر في الدوريات العربية.

«إن نظم القرآن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلام العرب ومباين للمألوف من ترتيب خطواته وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد فالقرآن جمع بين مزايا الشعر والنثر جميعاً فقد أعفى التعبير عن قيود القافية الموحدة والتفعيلات التامة فنال بذلك حرية التعبير الكاملة عن جميع أغراضه العامة وأخذ في الوقت ذاته من الشعر الموسيقى الداخلية والفواصل المتقاربة في الوزن التي تغني عن التفاعيل والتقفية المتقاربة التي تغني عن القوافي»(٣).

(والفاصلة هي اصطلاح أطلق على الكلمة التي تختم بها الآية من القرآن فمكانتها في الآية مكانة القافية لها قيمتها في اتمام المعنى ولها أثرها الموسيقي في نظم الكلام)(٤).

ولعل المعتزلة (في القرن الثاني الهجري) قد أحسنوا للبيان العربي ولاسيما المجاز حينما عكفوا على تفسير الغامض من آيات القرآن وبيان ماخمر من معانيها عن طريق التأويل والقياس والاستقراء. فوفقوا على مثل قوله- سبحانه-: «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً..» فعندهم أن الله- سبحانه وتعالى- استخدم كلمة (الأكل) على سبيل المجاز(٥).

ومن الصور البليغة التي نقع عليها في القرآن مشهد طوفان نوح يقول سبحانه في كلمات موجزة واصفاً لنا الطوفان «كذّبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدجر فدعا ربه إني مغلوب فانتصر ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر وفجرنا الأرض عيوناً فالتقى الماء على أمر قد قدر وحملناه على ذات ألواح ودسر تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر»(٦)..

ثم تأمل كيف وصف القرآن انتهاء الطوفان بهذا القول البليغ: «وقيل ياأرض ابلعي ماءك وياسماء اقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بُعداً للقوم الظالمين»(٧) فياله من تعبير رائع.. يوجه الله فيه الأمر للأرض وللسماء فاذا هما طائعتان أمره، وكيف لا وأمره -سبحانه- أن

يقول للشيء كن فيكون فجاءت الآية تحمل تعبيراً مجازياً جميلاً ومعبراً لأن الأرض لاتبلع ماءها، والسماء لاتقلع عن المطر.. في الحقيقة وإنما الله هو الذي يجعلها كذلك. وانظر أيضاً روعة التعبير في اخفاء (الفاعل) للتفخيم والتعظيم في كل من (غيض- قضي- استوت) (٨).

وقريب من الايجاز، الاستعارة واستخدمها القرآن في كثير من اياته واليك المثل في قوله -سبحانه-: «والصبح اذا تنفس» (٩) فتنفس هنا مستعار وحقيقته بدء انتشاره وتنفس أبلغ فكأنما كانت الطبيعة هادئة هاجعة لاتحس فيها حركة ولاحياة فلما أقبل الصبح صحا الكون ودبّت الحياة في أرجائه، أو من وجه آخر أن طلوع الشمس أولاً فأولاً شبه بخروج النفس شيئاً فشيئاً(١٠).

واستخدم القرآن الاستطراد فيما استخدمه من أساليب وهو من مقاصد البلغاء وذلك مثل قوله تعالى: «يابني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سؤاتكم وريشاً ولباس التقوى ذلك خير..» (١١).

فهذه الآية أتت على سبيل الاستطراد عقب ذكر السوءات وخصف الورق عليهما واظهاراً المن فيما خلق من اللباس وما في العري من المهانة والفضيحة واشعاراً في أن التستر باب عظيم من أبواب التقوى(١٢). ونجد أن القرآن يُهرع الى الطبيعة فيستمد منها عناصر تشبيهاته فهو يقول مثلاً: «مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون». فالعنكبوت قد ألف الناس على أنه دلالة على الضعف والوهن فيشبه جهد الكافرين بالعنكبوت الذي لانفع له ولاأضعف منه تلك الحشرة التي تجهد نفسها في البناء وهي لاتبني سوى أوهن البيوت فالقرآن -اذن- يكشف الغموض المعنوي بسَوْق تشبيه محسوس من الطبيعة (١٣) ومن بلاغة القرآن أيضاً ترتيبه لآثار الحواس ترتيباً منطقياً فاتخذ لذلك مثلاً قوله سبحانه:

﴿صم بكم عمي﴾ جاء بالصم أولاً، ثم البكم ثم العمي لماذا؟ لأن الصمم -وهو عدم السمع- ينتج عنه البكم- وهو عدم الكلام- لأن اللسان يحكي أشياء قدسمعها بأذنه فان انعدم السمع انعدم عندئذ الكلام فالصمم سابق على البكم، ولاحظ فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي أن الحق جاء في القرآن بلفظ السمع مفرداً ولكن لفظ البصر جمعه في مثل قوله: «الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة».

والعلة في ذلك أن الانسان اذا كان في جماعة من الجماعات وبعد ذلك صدر صوت من الأصوات فالانسان لاخيار له في أن لايسمع أو يسمع لأنه مافي بدن الأذن آلة يستطيع الانسان أن يسدها حتى لايسمع ولكن العين يستطيع الانسان اذا ماكان في مجموعة من المجموعات وجاء مرءاً من المرائي إن شاء أبصره وإن شاء لم يبصره فان شاء أن يبصره فتح عينيه وإن شاء ألا يبصره أغمض عينيه(١٤)..



ويمكننا أن نحصر مجالات التصوير القرآني في ثلاثة أمور: الأول منها: التصوير القرآني في مجال الترغيب والترهيب، الترغيب في ثواب الله والترهيب من عقابه، والثاني منها: القصة- بعبارة أخرى- أن القرآن قد حوى على قصص وردت كأمثال على سبيل العظة وهي مجال خصب للتصوير المجازي والتصوير البياني، والثالث منها: مجال الأوامر والنواهي- الحث على الخير والمعروف وَالعمل بها في الحياة واجتناب النواهي من فواحش وكبائر ومفاسد وعدم اقترافها وهذا المجال كذلك كان خصباً استخدم فيه القرآن التصوير الفني على أنواعه المختلفة.. ولك هذه الصورة في مجال الترغيب في الجهاد بالنفس والمال يقول سبحانه-:

**﴿ألم تر الى الـذين خرجـوا من ديارهم ألوف حــذر الموت فقـال لهم الله موتوا ثم أحياهم إن الله ذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لايشكرون﴾(١٥).**

فإن الله -سبحانه وتعالى- أراد الترغيب في الجهاد بالنفس والمال فمهد لذلك بذكر قصة تدل على أن الحذر من الموت لايفيد لأن الحذر من الموت هو الذي يخيفهم من الجهاد فذكر قصة الألوف الذين خرجوا حذر الموت وهم قوم من بني اسرائيل أمروا بالقتال فتقاعسوا خوفاً على أنفسهم أرسل الله عليهم وباء قضى على كثير منهم فاعتبر به من نجى وجاهد في سبيل الله شكراً على نجاته ثم أمر المسلمين بالقتال في سبيله في هذا التحذير ووعد من ينفق منهم شيئاً فيه بأن يضاعفه له اضعافاً كثيرة. (١٦) ثم خذ مثلاً آخر يترجم براعة القرآن في تجسيم معانيه فاذا هي كائن حي فيه حركة وروح يقـول- سبـحانـه-: **﴿ولاتجعل يدك مغلولة الى عنقك ولاتبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾**.. فهذه الآية التي تدعو الى التوسط في الانفاق تحوي صورة حية فتعرض لنا صورة المسرف المحسور وهو يضع يده الى عنقه مغلولة حزناً وأسفاً على تفريطه، وفي سورة الواقعة يعرض الله لنا صورة الذين آمنوا وما أعد لهم من جزاء أخروي والذين كفروا وماأعد لهم من عقاب فيقول في شأن من آمن:

**﴿.. والسابقـون السابقـون أولئـك المقربون في جنات النعيم ثلة من الأولين وقليل من الآخرين على سرر موضونة متكئين عليـهـا متـقابـلين يطوف عليـهم ولدان مخلدون بأكـواب وأباريق وكـأس مـن مـعين لايصـدعـون عنـهـا ولاينزفون وفاكهة مما يتخيـرون ولحم طير مما يشتهون وحور عين كـأمـثـال اللؤلؤ المكنـون جـزاء بما كـانوا يعـملون لا يسمـعون فـيـهـا لغواً ولاتأثيـمـاً إلا قليـلاً سـلامـاً سـلامـاً**

**وأصحاب اليمين ماأصحاب اليمين في سدر مخضود وطلح منضود وظل ممدود وماء مسكوب وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولاممنوعة وفرش مرفوعة إنا أنشأناهن انشاءاً فجعلناهن أبكاراً عرباً أترابا لأصحاب اليمين، ثلة من الأولين وثلة من الآخرين . . ﴾.**

فبعد أن شوق- سبحانه- الذين آمنوا بما أعدّلهم في الآخرة من جنة عامرة بالطيبات والخيرات والنعم الكثيرة عارضاً ذلك في صورة حسية رائعة فيعقبها بصورة أخرى تبين مصير الكافرين في الآخرة وما أعد لهم من عذاب مهين فيقول:

**﴿وأصحاب الشمال ماأصحاب الشمال، في سموم وحميم وظل من يحموم لابارد ولاكريم إنهم كانوا قبل ذلك مترفين وكانوا يصرون على الحنث العظيم وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً إنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون قل إن الأولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ثم إنكم أيها الضالون المكذبون لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم فشاربون شرب الهيم هذا نزلهم يوم الدين . . ﴾** . . ومن عادة القرآن دائماً أن يعقب الترغيب أو صورة ماأعده من ثواب للطائعين المؤمنين المخلصين بالترهيب أو صورة ماأعده من عقاب للذين كفروا وعصوا وجانبوا جادة الحق، فقبل أن يخرج الانسان من نشوة صورة الذين آمنوا واقباله على الايمان طمعاً في جزائه -سبحانه- ينفره من الكفر خوفاً من عقابه فيزيده اقبالاً على الايمان والتماس مرضاة الحق فهو تصوير نفسي يعالج نفس الانسان وماجبلت عليه من ملكات وليس غريباً في ذلك فان الله قد خلق الانسان ويعلم ماجبل عليه من صفات وطباع . . وأراد الله أن يرغبنا في افادة الآخرين بما آتانا -سبحانه- من علم ومعرفة فيسوق لنا هذا المعنى في

صورة بيانية رائعة فيقول: ﴿**واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولوشئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد الى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون**﴾. . (١٧).

فذكر نبأ عالم أتاه علم كتبه فلم يعمل به فتولاه الشيطان حتى أضله وصار مثله كمثل الكلب في خسته وذلته ثم ذكر أن هذا مثل الذين كذبوا بآياته وأمر النبي -صلى الله عليه وسلم- أن يقصص عليهم ذلك المثل لعلهم يتفكرون (١٨).

وثمة صورة أخرى من صور القرآن نسوقها هنا تحثنا على استقبال نعم المنعم بالحمد والشكر يقول: ﴿**واضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعاً كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً وفجرنا خلالهما نهراً وكان له ثمر فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ماأظن أن تبيد هذه أبداً وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلاً لكنا هو الله ربي ولاأشرك بربي أحداً ولولا اذ دخلت جنتك قلت ماشاء الله لاقوة إلا بالله إنْ ترني أنا أقل منك مالاً وولداً فعسى ربي أن يؤتين خيراً من جنتك ويرسل عليها حسباناً من السماء فتصبح صعيداً زلقاً أو يصبح ماؤها غوراً فلن تستطيع له طلباً وأحيط بثمره فأصبح يقلب كفيه على**

**ماأنفق فيها وهي خاوية على عروشها ويقول ياليتني لم أشرك بربي أحداً . .** ﴾(١٩)فيالها من لوحة كلامية رائعة . . إنها صورة الانسان الذي أتاه الله من نعمة ونسي من أعطاه فتكبر على خلق الله كنوداً بالنعمة، أعطاه الله المال والولد فتكبر بهما ونسي أن الله هو الذي أعطاه إياها وقادر على سلبها منه فانظر الى قوله سبحانه: ﴿**فأصبح يقلب كفيه على ماأنفق فيها**﴾ وهو تصوير نفسي لمن يفقد النعمة، تصوير لحالة الندم على مافاته من فرصة لم يغتنمها فهي صورة حسية جميلة تبين لنا حال الندم كيف يكون شكله . . «يقلب كفيه» ويضرب كفاً على كف ندماً لأن المال والنعمة لم تورثاه التواضع حتى يزيده وإنما أورثاه التعالي والتكبر فكان مصير الجنتين الهلاك والفناء وقد عرض الحق هذا كله في صورة قصصية رائعة رسمت بريشة فنان خالق مبدع فاعجز في رسمه وابداعه . . وكذلك قصة أصحاب الكهف (٢٠) التي تبين كيف أن الله يحفظ الذين آمنوا من خلقه من الظالمين وأن الله يملك النشور قادر على البعث والحساب . فالقرآن جاء تحفة جميلة . . زاخر بألوان البيان مجازه وتشبيهه واستعارته . . ويحمل في طياته أسمى المعاني والعبر قد سكبت في ثوب قصصي جذاب مشوق، إنه بستان لايمل يعجّ بالأزهار والرياحين على اختلاف ألوانها وأشكالها وروائحها . . فكان معجزة رائعة باقية .

# المراجع والهوامش

(١) من تاريخ الأدب العربي- للدكتور طه حسين . الجزء الثاني ، دار العلم للملايين- بيروت- ١٩٧٩م. ص٤٢٤ ومابعدها.
(٢) روح الدين الاسلامي- للأستاذ عفيف عبد الفتاح طبارة، ط١٢، بيروت -١٩٧٤م ص٣٠
(٣) نفس المرجع السابق: ص٣٢
(٤) نفس المرجع السابق: هامش/ ص٣٢
(٥) الصورة الأدبية- للدكتور مصطفى ناصف- نشر مكتبة مصر- القاهرة- ١٩٥٨م، ص٧٦
انظر أيضاً سورة النساء: الآية ١٠
(٦) سورة القمر: آلايات ٩-١٤
(٧) سورة هود: الآية ٤٤
(٨) انظر: الوساطة بين المتنبي وخصومه- لعلي بن عبد العزيز الجرجاني نشر دار أحياء الكتب العربية- القاهرة- ١٩٥١م.
(٩) سورة التكوير: الآية ١٨
(١٠) روح الدين الاسلامي: ص٣٥
(١١) سورة الأعراف: الآية ٢٦
(١٢) النظم الفني في القرآن- عبد المتعال الصعيدي- المطبعة النموذجية -القاهرة- ص٢٩ .
(١٣) روح الدين الاسلامي: ص٣٣
(١٤) حديث لفضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي باذاعة (الشرق الأوسط) المصرية، يوم الأحد ٣٠ مايو (أيار) ١٩٧٦م.
(١٥) سورة البقرة: الآيتان ٢٤٣، ٢٨٤
(١٦) النظم الفني في القرآن: ص٦٠
(١٧) سورة الأعراف: الآية ١٧٥
(١٨) النظم الفني في القرآن: ص١١٩
(١٩) سورة الكهف: الآيات ٣٢/٤٣
(٢٠) سورة الكهف: الآيات ٩-٢٦ .

# قراءة في رواية زهرة اللوتس للروائية أميمة الخش

عوض سعود عوض



*فلسفة الرواية تتناول فلسفة الكلمة واللغة والتي يدخل ضمنها الحوار وتباين الأصوات والفروق بين الشخصيات الذي يجسد أسلوب الرواية واعتمادها على نوع من السرد أو الحوار أو المنولوج الداخلي والتداعي والحقيقة أو الخيال وغير ذلك أو دمج أكثر من شكل وأسلوب كما تشمل نظرة الإنسان إلى الحياة والأحداث وكيفية التعامل معها، وتكتسب رؤية الكاتب مجالاً كبيراً في هذا*

عوض سعود عوض: باحث من فلسطين، ينشر في الدوريات العربية.

الصدد، كما تكتسب بعض الجمل والأفكار شرطها الوجودي من مكانها والموقع الذي جاءت فيه.

في رواية «زهرة اللوتس» تمتد المساحة الزمانية حوالي عشر سنوات منذ كانت «سلمى» بطلة الرواية في نهاية المرحلة الابتدائية مروراً بالمرحلة الثانوية وتقديمها لفحص «البكالوريا» ثم زواجها، قد حاولت أن لايكون الزواج نهاية مشوارها، ففي ظله استطاعت اثبات وجودها. لم ينته صراعها النفسي والحياتي بشكل سلبي بل فرضت ذاتها، حين ذابت همومها الخاصة بالهم العام فهي عندما أحبت أحمد، أحبته كجزء مكمل لذاتها التواقة للانعتاق وكرجل فكر. وقد تلخصت موهبتها في ذاك النسيج اللغوي الفعال وتسيير الأحداث وفرض آرائها.

وحتى لايكون كلامي حول فلسفة الرواية تهويماً أقول، بأن لكل رواية فلسفتها التي تنطلق منها، فلسفتها الداخلية كنص والمواضيع المطروحة والرؤيا تجاهها، وموقف الكاتب الذي نتبينه في مسيرة الرواية.



وهنا تنطلق فلسفة الرواية من عالم روحي يسكن الكاتبة ويستقر داخلها، وهي بهذا تحاول الملاءمة بين عالمين، الذي نعيش وسطه وذاتها المبدعة «أناها»، فإلى أي درجة استطاعت تحقيق ذلك؟

إن التناقض الداخلي في الرواية تعبير عن تناقض عالم الروائية، لأنها مضطرة للتوفيق ما بين جدلية الحياة ومثاليتها، ولهذا كانت المواقف تصل إلى درجة التأزم، ليحدث تبدل نوعي في مسيرة الرواية، فإذ بالروائية تحل بطريقة سحرية، وهذا واضح في كل العقد التي وصلت إلى درجة الانفجار، ثم جاء الحل كما ارادته الأحداث، بل كما سيرته الروائية. من هنا علينا أن لا نحاكم هذه الرواية بحسب منطقية أحداثها، وذلك للرؤية التي بنت عليها النسيج الروائي، فقد صبت نظرتها على عملها الأدبي. مثلاً إن سؤالنا كيف تفكر سلمى وهي الطالبة في الصف السابع النص ينُبئُنا أن تفكيرها أعلى بكثير من مستواها الدراسي، وأكبر من سنها فهي تفكر في

الكون والعلاقات الاجتماعية دون معرفتها عن العلاقات مع الجنس الآخر. بحيث تبدو أستاذة في التنظير والفلسفة عن الحياة والكون وأمية في الحب والجنس. . إن النقاش حول هذه النقطة دون الأخذ بوجهة نظر الكاتبة التي تعاملت مع بطلةروايتها كقديسة، سلمى ليست إنسانة عادية في أفكارها وعملها، إنها ترى عيوب المجتمع من وجهة نظرها، وهي غير بعيدة عن الأتقياء والمبشرين الذين لايفكرون في النواحي المادية ولا في الجنس الآخر.

تنطلق الرواية من الصراع بين نموذجين، قبل زواجها صراعها مع الأب الذي مثل صورة مضطهدها، وبعد زواجها مع زوجها الفاقد للأخلاق والتربية، رجل مترف صاحب صفقات تجارية. وهي تحاول أن تسرب مفهوماً جديداً للخيانة، فهي ترى بأنها واقعة بين الزوجين إذا كانا لايحبان بعضهما البعض، فالمرأة تزني إذا جامعها أي إنسان لاتربطه معها علاقة حب حتى لو كان زوجها. وترى مشروعية الحب مع الشخص الذي تحبه.

رواية «زهرة اللوتس» عمل أدبي منظم ومخطط، مرسوم خطوة خطوة، قامت به الروائية أميمة الخش لأنه يمثل شيئاً مهماً لها أو لإحدى صديقاتها، رسمت شخوصها وأحداثها المرسومة في ذهنها بما يتناسب مع أفكارها الروحانية.

تنطلق رواية «زهرة اللوتس» من المفاهيم التالية: التربية، الحب، الوطن، الثقافة، الفقد والتعويض، الصمت ولغة الألوان، المرأة.

**١ - *التربية:***

في الرواية مفهومان متناقضان للتربية، مثلهما كل من رشاد وأخيه توفيق، الأول متشدد في مواقفه تجاه أسرته، زوجته تعمل في البيت، يراقب تصرفات ابنتيه هدى وسلمى، وقد أثارت الأخيرة شكوكه في البداية، فوجه إليها مجموعة ملاحظات عن اللباس والاحتشام وعلاقاتها، وتلميحات أخرى دللت على مدى خوفه النابع من إمكانية انحرافها، وتجلى هذا بأصدق تعبيراته في خوفه من مصاحبتها لابنة أخيه نادية المتحررة من القيود والتي تملك حريتها:

«هل تعرفين . . أنا أقلق من صحبتها لابنة أخي توفيق، هذه الشيطانة نادية . . لا أدري . . أحس أنها تعرف أشياء كثيرة لا يعرفها الكبار! وابتلع لقمة كبيرة، كاد أن يغص بها» صفحة ١٣ .

ظهر تأثير التربية على تصرفاتها داخل المدرسة وخارجها، فقد كانت منزوية لاتحب الاختلاط، إضافة إلى عدم قدرتها على تفسير ما يدور حولها حين تتحدث زميلاتها، صفاء وسميرة وأمل عن الحب واللقاءات الغرامية، شدها فضولها وواقعها وتقليدها لوالدها إلى التجربة، إذ اكتشفت في وقت مبكر خيانة والدها، الذي كان يتصل مع عشيقته بعد منتصف الليل، فكانت نكستها الأولى التي دفعت ثمنها باهضاً إذ بقيت مدة مسجونة في غرفة المؤونة عقاباً لها على فعلتها .

تنطلق التربية والعادات والتقاليد والأخلاق المعاشة والمتوارثة من الخوف الدائم على عفة الفتاة وعدم التفريط بعذريتها، لارتباط ذلك بالكرامة والشرف، إذ عندما علم والدها بالأمر فاتحها على انفراد محاولاً التوصل إلى ماحدث حقيقة أثناء غيابه، مع أن الموقف محرج كما طرح استفسارات تتعلق بالموضوع محرجة أيضاً للطرفين، لكن عندما يتعلق الأمر بالشرف لاشيء يقف في طريق المصارحة للوصول إلى الحقيقة، فصارحها بشكل لم نعهده في الآباء . . إن التركيز على ذلك له هدف إظهار مدى بشاعة الشك والظن وسوء التربية وعدم الثقة .

«عندما وصلت سلمى في حديثها إلى هذه النقطة، انتصب رشاد واقفاً كمن لسعته أفعى، قال مستدرجاً إياها، وهو يضغط على أسنانه :

- وبعد أن يقبلك ماذا كان يفعل؟

- أجابت بخوف :

- لاشيء! . . .

- ألم يتمدد معك هنا على هذه الأريكة حين كنتما تلتقيان في هذه الغرفة» ص ٧٤ .

يتحول الإنسان في مثل هذه المواقف إلى وحش فاقد اتزانه، يتعطل التفكير، لاشيء سوى الإجرام والقتل، وهذا ما تبادر إلى رشاد، أحضر المسدس ولكزها به، ثم طلب إليها أن تتبعه، وضعها أمامه وبدأ يحقق، قد وفقت الكاتبة في تسليط الضوء وإظهار بشاعة الأب وفظاعته.

أما هدى فإن سلوكها لم يتسم بالصدق والصراحة، لخوفها منه فبررت لنفسها الكذب، وهناك أكثر من موقف فعلته، من ذلك على سبيل المثال القلم الذي استعارته والذي قالت بأنها وجدته، لذلك ظلت أقل اصطداماً من شقيقتها التي تحدثت بصدق عن كل ما حدث معها، ولم تحاول مرة واحدة الكذب، حتى عواطفها كانت صريحة، صارحت زوجها وحبيبها بمكنونات قلبها.

أما الأم فكانت سيدة بيت و تعمل بصمت، تنفذ رغبات زوجها، لاتخالفه، تثق به ثقة عمياء، وتستقبل عشيقته في بيتها، إذ لم تظن بها أي سوء، ولم تشك بتصرفات زوجها، مطيعة، نفذت العقوبة بحق ابنتها كما طلب إليها زوجها، تعودت على هذه الحياة التي لم تحاول تغييرها، تلقت طعنتها القاضية بعد أن علمت بزواج رشاد.

العائلة الثانية هي عائلة عم سلمى «توفيق» التي اعتبرتها مثال الأخلاق والطهر والتربية الصالحة والتفاهم، فكانت الصراحة تلف علاقتهم داخل البيت وخارجه، الأم توجه ابنتها والأب يقوم بواجبه وبعمله خير قيام، يعطي أولاده وقتاً كافياً، يلاعبهم، يداعبهم، حتى أن سلمى تمنت غير مرة أن يكون هو والدها، فهل هناك أكثر من ذلك ظلماً حين تتمنى مثل ذلك. ولداهما نادر ونادية، مثقفان متفاهمان، استطاعا أن يخطا حياتهما دون مصاعب كبيرة، نادية اختارت الشاب الذي يناسبها، نضال الذي له صفاتها، الصدق والأمانة والإخلاص، مما عرضه إلى مضايقات عدة، يفصل من عمله، وتبدأ المتاعب، وعلى الرغم من الصعوبات المادية المتوقعة وغيرها، فإنها لم تتخل عنه، بل تمسكت به أكثر، لأن الإنسان موقف، عليه

أن يدفع الثمن ويعبر ولايتنازل لذا فإن التوافق بينهما تام وواضح في العديد من مشاهد الرواية.

وإذا شئنا أخذ مثال عن التربية فعلينا الاستشهاد بما قالته نادية لسلمى، لاحظ ذلك:

«والدتي نبهتني إلى ذلك مراراً، وأنا مقتنعة بصحة رأيها، عليك أنت تفادي الخطأ» صفحة ٦٦.

٢- *الحب:*

بدا الحب جوهر الرواية من بدايتها إلى نهايتها وهو الدرة التي احتفظت بها سلمى، فيه تجلت بعض النكسات والمواقف العاطفية الصادقة، إن حبها لتقليد الظالم، هو ما دفعها إلى تجربتها الأولى الفاشلة مع الشاب المرهق، الذي كان ينتظرها كل يوم، ليتبعها ويلقي على مسامعها بضع كلمات غزلية، في البداية لم تعره انتباهها إلا أن الجو العام الذي عاشته وحديث الطالبات عن الحب والعواطف، وما يحدث أثناء الفرص وداخل الصفوف وأثناء الانصراف من أحاديث حول ذلك، هو ما دفعها إلى طلبه على الهاتف لتخبره أن بيتها فارغ وما عليه إلا القدوم.

بعد زواجها تحولت حياتها إلى كومة أحزان لاتعرف للفرح طريقاً، زوجها كمال بك الذي اشترى جسدها، عجز عن إخضاع روحها، فلم يصل إلى حبها على الرغم من محاولاته العديدة التي بذلها، في البداية حاول إهانتها بأن طلب واحدة وتحدث معها، وقال لزوجته بأنه ذاهب إليها، لكنه لم يؤثر، بل كانت مناسبة لانفرادها بأحاسيسها والعودة إلى ذاتها.

إن تعبيرات الإهانة تعني تحطيمها، فكانت كلما تماسكت يحاول دفعها إلى الانهيار والتسليم، كادت تخور قوتها، لكنها استمدت من داخلها قوة وعزيمة، لتعيش معه دون حب، ظلت غير مستقرة وقلقة إلى أن التقت أحمد الذي مثل حبها وذاتها، وكان لابني عمها دور.. نادية ونادر اللذان تحدثنا مطولاً عن أخلاقه وقيمه. فكانت مهيأة لحبه من أول لقاء،

فأعطاها الحب جمال الحياة وأعاد إليها عزيمتها وقوة ذاتها، أعاد مرحها فبدت طليقة كعصفور خرج من القفص ليغرد على هواه.

أعطاها الحب دفقة جديدة، عزيمة قوية لمواجهة الواقع، والتمرد على حياة زوجها، والخروج متى أرادت، حتى وقت المطر تعتمد لقاءه، لتغسل الأمطار ماضيها، وتسقي شجرة الحب، عادت سعيدة مبللة، تشدو وتمرح، ولم لا؟ فالحياة بدأت تتضح والبراعم أعطت وروداً، في حين بدأ زوجها يتراجع عن مواقفه، بدأ يرى جمالها الروحي والنفسي، ومواقفها الصادقة، فلم يعد قادراً على التخلي عنها، علماً أنه يعلم الكثير عن علاقاتها العاطفية، حاول الانتقام، لكنه غير قادر عليه، لم يفلح لأن شيئاً في داخله ردعه، والفضل لمثل هذه التغييرات النوعية لسلمى، فما كان منه إلا الاستكانة والحزن حتى صار بحاجة إلى الشفقة.

منحها الحب فضاء واسعاً، كل الذين أساءوا إليها عادت إليهم بحب وقلب مفتوح لتبدأ معهم صفحة جديدة، وهي ليست بحاجتهم لامادياً ولا معنوياً، وتفسير ذلك أن نفسها التي فاضت بالحب بدأت توزعه، وبدأت ترى جمال الحياة، فامتلاء ذاتها بالثقافة والحب فاض على الآخرين، وظهر في مواقف عدة حتى نهاية الرواية، وهي ترى أن علاقتها الروحية مع حبيبها وليس مع زوجها الذي لم يمتلك سوى جسدها، حتى جسدها تمرد عليه، لتوافق تعبيراته مع الذات الموضوعية، وقد برزت لنفسها أن تلتقي مع حبيبها وتهبه دفئها وروحها، لتقول بأن الحب هو الأساس وليس صك الزواج، هي تحس بالغبطة مع حبيبها، لاحظ لحظة الوجد في هذا المقطع:

«خرجت في لحظة وجد عميقة، تعبر عن أسمى أحاسيس النفس الصافية:

هل تحبني يا أحمد؟

أحس أنك في أعمق أعماقي، وفي كل خلية من خلايا جسدي.

وأنك منسابة في عروقي جميعها، تنشرين فيها عبق النشوة والحياة!

أحست بغبطة هائلة رفعتها عن الأرض وطارت بها عالياً، حتى لامست السماء! وأخذ قلبها يضحك، ويضحك إلى درجة الانفراج» صفحة٢٩٣ .

*٣- الوطن:*

لقد استطاعت سلمى بثقافتها وحبها للناس والحياة أن تعيد تشكيل الوطن في ذاتها، الذي وجد لبنته الأولى في حنينها الدائم إلى القرية التي مثلت الجمال والنقاء، تلجأ إليها عندما تتكاثر همومها، فتعيش بين أحضان الطبيعة زهرة برية متمردة على القيود، تناغي الأشجار والطيور تتفقد شجرة الزيتون التي مثلت الصمود والتحدي، وقد ظلت حتى نهاية الرواية معطاءة قادرة على الحياة والاستمرار.

بدا التناقض واضحاً بين عالمين، القرية والمدينة، تظل مشدودة إلى القرية التي احتضنت جدها وفلسفته ومثله التي لا تعرف الزيف، حارب الاستعمار الفرنسي اتخذت من مواقفه مثلاً أعلى، وصورت بشاعة مواقف والدها بالاستعمار، فما هي فاعلة، ونبضها الداخلي متوتر يكره الظلم ويدفعها إلى موقف القتال مع مستلب حريتها!

«فرنسا كانت تكره شعبنا، وتخاف منه، لذلك كانت تحاربه، وتسجن حريته، حدثت نفسها.

- هكذا قال كتاب التاريخ أيضاً! أبي إذن يخافني. لذلك يخنق حريتي، ويسجنني، بينما يتمتع هو بكل ما حرمني منه! قاتل جدي فرنسا وثار عليها، لم لا أفعل مثله؟

تساءلت بطفولة:.

- وهل يمكن أن يقاتل الوالد أباه؟!

وردت على نفسها

- لم لا، إذا كان الأب مثل فرنسا، فلمَ لا يقاتله!» ص٨٥

في المدينة مثلت غرفة جدها تواصلها معه ومع الريف، فكانت ذات

دلالات هامة في حياتها، تلجأ إليها دائماً لتستمد منها القوة والعزيمة، لقد أحبت سلمى جدها وتقمصت شخصيته، أحبته كما لم تحب أحداً من أهلها، فكان البديل الطبيعي لظلم والدها، تنكره لقيمها، أما عمها فوطنها الآخر، تلجأ إليه دائماً، لتجده الصدر الحنون الحريص على استمرار تعليمها وثقافتها، أما بيتها فكان مصدر ازعاج وقلق، فيه أكتشفت خيانة والدها ومحادثته مع عشيقته بالهاتف التي يحتفظ بصورتها في درج خاص وإلى جانبه مسدسه.

وكانت صدمتها الأولى أن والدها مثل دور المستبد بينما مثلت غادة دور المنتقم، كان الواقع أكبر منها، لكنها استطاعت ترويضه بعزيمتها، بالصبر والاجتهاد والمطالعة لتكون شخصية قادرة على المواجهة.

لم تعزل مفهوم الحرية عن النضال ولا عن الوطن، الذي لم يستقل لو لم يناضل جدُّها، وهي لم تصمد لو لم تناضل، جدها مازال يحتفظ بسلاحه، وهي تشهر سلاحها «العلم والمعرفة» في وجه مغتصبي حريتها، وقد شكل عمها جزءاً من مشروعها النهضوي، بينما لعب كمال بك ووالدها دوري المخرب، فهناك مقاطع تحدثت عن الغش والربح السريع والمواقف اللاأخلاقية، يمكن في هذا المجال تذكر موقف رشاد عندما جاءه الشرطي يبحث عن المعلبات الفاسدة، وحديث كمال بك مع فريد بك حول صفقات وأرباح غير مشروعة.

كما جاهدت في مقاتلة التخلف، وتخليص الناس من واقعهم الفاسد، ليكون الوطن أكثر زهواً وفخراً بأبنائه، فهي لم تستسلم لرغبات أهلها بعد تجربتها الأولى، بل استمرت في التطلع لحياة أفضل، حياةٌ كلها حرية قادرة على صنعها، مصممة على صنعها، مصممة على الوصول، روحها وعالمها الداخلي ينبئانها بالنصر، ليزول الظلم الذي عانت منه.

استطاعت سلمى بجدارة بناء عالمها الداخلي ووطنها الخاص بها، حين استطاعت أن تجد من يحبها ويعشقها، الحب جعل حياتّها جميلة، لذا فقد قررت البقاء في وطنها على الرغم من تعاطفها مع أحمد، رفضت أن

ترافقه إلى الخارج، فإذا كنا لانستطيع أن نحصل على ما نريد علينا أن لا نتنازل ولانهرب، قالت لحبيبها بكل ثقة:

«لا لن أسافر معك يا أحمد، أنا لا أحب الهروب، علمتني سيرة جدي أن الموقف الحقيقي، هو في التغيير يا أحمد، وليس في الهرب.

ثم صمتت قليلاً، ورفعت إليه بعد حين وجهاً طافحاً بالحنان:

- وأنت علمتني هذا أيضاً.. ألا تذكر؟ أنت علمتني الحب يا أحمد.. حب الناس جميعاً، فكيف أرحل؟!» ٣٠٣.

*٤- الثقافة:*

كان واضحاً من بداية الرواية أن سلمى لم تكتف بكتبها المدرسية، عمها ونادية يمدناها بالكتب التي تحتاج لمطالعتها، لتكوّن ثقافة خاصة، فقد استطاعت تكوين هذه اللبنة الهامة التي مكنتها من رفض الواقع، والخضوع إلى معايير أهلها، اجتهدت وتعبت لكنها اصطدمت بالواقع، تزوجت، فلم تفقد كبرياءها ولا انطلاقة روحها وأحلامها، التي ظلت وردية جميلة، إذا كانت قادرة على استبدال الواقع بانطلاق خيالها وتعلمها:

«قل لي يا نادر، لماذا نحيا؟

أجابها على الفور، وهو يبتسم بمودة وتفهم عميقين:

لكي نتعلم يا سلمى، ونعلم...

نتعلم من هذا الكون العجيب حولنا، ونعلم الإنسان الذي هو أقدس تجلياته» ١٧٩.

ساهمت الثقافة في تكوين شخصيتها وتنميتها، لتزرع فيها بذور الخير، بذور التمرد، ولهذا واظبت على القراءة وسعت دائماً لشراء كتب جديدة في الفلسفة لتشكل رؤيتها ومفاهيمها الخاصة، في حين بدا زوجها عدواً لأفكارها وثقافتها وكل مفاهيمها إلا أن إصرارها وتصميمها مكناها من النصر وأثبات ذاتها معادلة وجودها، ومامباراة الأحزان إلا دليلاً على عمق ثقافتها وفلسفتها، أقتطع بعض الأسطر من الصفحتين ٢٨١ و٢٨٢ للتدليل على ما ذهبت إليه:

«- أحزن إذ أرى الفرص تضيع من أناس يستحقونها، لتذهب إلى أناس لم يتعبوا في الحصول عليها أبداً!

- أحزن إذ أرى الكلمة تتحول إلى سلعة يُتاجر بها!

- أحزن إذ أرى الناس يحولون الله إلى سيف مسلط على الرقاب، ثم يرتكبون باسمه أشد أنواع الفسوق!

- أحزن إذ أحس بالغربة، وأنا بين أهلي، وفي وطني!

- إنها مسألة اختيار ليس إلا. أسباب الحزن موجودة، وأسباب الفرح بدورها موجودة.. هيا..»

كانت تحس بأنها خاوية دون قراءة، فتنهل من الكتب لتتشكل لديها قوة رفض، لم يستطع جبروت والدها ولا زوجها ولا الحياة أن تحني هامتها، وإن فعلت كالسنبلة الممتلئة لتعود منتصبة.

لقد فرضت نفسها وثقافتها بقوة، رغم رأي أهلها بدراستها والمعوقات التي وضعت في طريقها، إذ كان طموحها كبيراً في أن تدرس في الجامعة، أما أحمد فهو تتويج لحبها للحياة والثقافة ولآراء ابني عمها، حبها له هو حب للقيم والمثل وليس للجسد، حب للثقافة والطموح، الذي وجدته في الشاب الفقير.

*٥- الفقد والتعويض:*

إن الفقد غير بعيد عن التعويض، يأتي مقدمة أو نتيجة وربما مناقضاً أو مفسراً نجده بأشكال شتى في هذه الرواية، إن ترك عائلة رشاد للقرية بما تحتويه من جمال الطبيعة والصدق والأخلاق الحميدة والانتقال إلى المدينة، أدى إلى افتقادها لأخلاقيات الريف، ولهذا بدأ الأب يعامل أهل بيته بأخلاق لم يعلمه إياها والده، اكتسبها من خلال عمله واختلاطه بشريحة محددة هدفها الربح:

ومن ضمن ذلك يمكن ادراج مسألة إنجاب الصبيان لرشاد، مما أدى إلى وضع زوجته على بداية النهاية، وافتقاد سلمى لدراستها الجامعية جاء

نتيجة ارغامها على الزواج من كمال بك، مما صعد موقفهامنه، فأذلته ولم تمكنه من اقتناص لحظة سعادة.

مثل افتقاد الجد نهاية مرحلة بدت خطوطها واضحة ومعالمها بينة، بعد أن أدى رسالته على أتم وجه، مما صعد كثيراً من مأساة سلمى، التي أرغمت على السجن وتلاوة سور من القرآن، وهذا نتيجة لعدم وجود توجيه صحيح، فالأب والأم لم يكونا ناصحين مربيين. كما أن قص غادة لجزء من شعر سلمى، ما هو إلا انتقام من جمالها الذي تغار منه، والذي يخيف الأب، إذ عبر عن ذلك في عدة مواقف.

ويبقى السؤال مشرعاً، هل فقدت سلمى حبيبها لكونه سيسافر إلى الخارج، أم أنها افتقدته لأنه سجن، أم لم تفتقده؟

شيء جميل أن نطرح أسئلة، قد لاتسعفنا فضاءات الرواية في ذلك، لكن الشيء الذي لم نفتقده سلمى، التي تماسكت أكثر واكتمل بناء ذاتها، الذي شاءت أن تشكله وتخلقه وهي مواظبتها على المطالعة ورفض الواقع.

هذه الفلسفة تضعنا أمام طريق التغيير الصحيح والاقتداء ببطلة الرواية التي أثبتت بجدارة ذاتها، فقد شكلت ما أرادته في خيالها وأحلامها مقدمة للتغيير. وهي بهذا حققت غاياتها، متسلحة بقوتها وقدرتها على التعويض، إذ عندما لا يستطيع الإنسان الوصول إلى ما يريد، فإنه يقوم بمهمة التعويض عما يفتقده أو يريد الحصول عليه، وحتى لايكون كلامنا غائماً فإنني أورد أمثلة تؤكد مدى أهمية التعويض في الرواية.

إن افتقاد الحب والتفاهم في بيت رشاد أدى إلى مجموعة مسائل ذات دلالة كبيرة منها:

* البديل الجاهز لزوجته. أحب غادة ووجد فيها تعويضاً عن الحب الذي لم يحسه، ورأى فيها امكانية انجاب الصبيان، لأن زوجته لم تنجب سوى بنتين.

* كما أن فقد غادة لوالدها ولماضيها ولفرصتها، أدى إلى تقربها من الرجال الذين استطاعت اصطياد بعضهم. والذي تمسك بصنارتها أكثر من غيره وهو رشاد نظراً لوضعه الأسري.

* أما سلمى فمسألة التعويض واضحة في حياتها . استطاعت استبدال واقعها وبناءه على هواها ولم تخضع تماماً لوالدها، فكرت بالتغيير وتسلحت بما يصلها من كتب، ثم تسلحت بإرادتها وصبرها، وجدت في ماجد ضالتها للعلاقة بين الجنسين، هذه العلاقة النفسية التعويضية، نلمح خطواتها في تقبيله إياها على الأريكة الخاصة بوالدها، والتي يستلقي عليها ويتحدث مع حبيبته غادة، يغفو عليها ليحلم بمستقبل معها، وربما تبادلا الحب عليها، لاحظ صفحة ٥١ :

«جلس على الأريكة الكبيرة . . الأريكة ذاتها التي ينام عليها والدها! وجلست إلى جانبه، لم تكن تعرف كيف تبدأ الحديث معه، كانت تنتفض كعصفور مقرور ابتل ريشه، لكن ماجداً كان هادئاً» .

ويلاحظ تأثير الحالة النفسية على مشاهداتها، فالشارع جميل والناس يبتسمون لأنها سعيدة بواقعها وأحلامها ومستقبلها. يتجلى التعويض بأبهى صورة بخيالها وثقافتها، فأحلامها هي حياتها، وخيالها يظل أخضر، تواظب على الحلم لأنها شعرت أنها امتلكت حريتها فالحلم بداية كما في المقطع التالي يتلوه الوعي ثم الثورة :

«الحلم بداية . . حدث فطري . . وهل تبدأ الثورات إلا بحلم جميل؟!

– وماذا بعد الحلم؟

– بعده يأتي الوعي، الذي يحرك الشعور بالاستقلال، فيحرك الثورة . فسألت سلمى، وقد انشد كيانها، كأنما هي تشارك في صنع حدث خطير :

– ومتى يثورون؟

أجاب أحمد بوضوح تام :

– يثورون عندما يكتمل وعيهم . . » ٢٤٣ .

استبدلت حياة الترف ومظاهره بالبساطة، إذ فضلت في ظروف معينة المشي على ركوب السيارة الفخمة، والقرية ببساطتها وجمالها وبما تمثله من

رمز وطهر تعويضاً لاخفاقاتها في المدينة، تهرع إليها لتأخذ منها عزية جديدة.

حتى حبيبها أحمد كان تعويضاً عن حياة خاوية خالية من الحب، لكنها ممتلئة بذاتها القوية القادرة على صنع الحياة مع زوج لاتحبه، ولن تنجب منه لاعتبارات حياتهما العقيمة، ولاعتبارات لها علاقة بعواطفها ومواقفها:

«مضت سنتان على زواجنا تقريباً، فلم لاتنجبي حتى الآن؟ كلانا صالحان للانجاب، لكنك لا تريدين ذلك. هذا واضح. أنت لست حزينة ولامتأسفة، ولاقلقة. كم يبدو ذلك غريباً! قولي..» ١٨٥.

وهي ذاتها تمثل جانب الخير، وكلما اكتشف ذاتها وعنفوانها وثقافتها تمسك بها كمال أكثر، طالبها في البداية أن تكون حارة كعاهرة ولا تتصرف كقديسة، لكنه عدل عن ذلك، فتركها تفعل ماتريد، وهو غير قادر على الخلاص منها، صار أسيرها، إنها جانبه الإنساني الذي افتقده، إضافة إلى جمالها الذي يفتخر به والذي لم يعد يملكه، علماً أن موقفها منه غير ذلك، وهو يعرفه ويصرح به:

«سلمى.. أنت تمقتينني.. أنا أحس ذلك، وأدركه.

وغص بالكلمة التالية قليلاً، ثم استجمع قوته، وتابع بصوت كالهمس، لايكاد يسمع، بينما هو يواصل التحديق إلى عينيها.

امقتيني كما يحلو لك.. لعلك محقة! ولكن.. ابقي إلى جانبي!» ٢٦٣.

أما التعويض عن السلطة فتمثل بموقف غادة من سلمى، وأخذها للطبيب وقص شعرها، وقد تبين أن هذا الموقف نابع عن رغبة بالانتقام و السلطة، إضافة لرغبتها في التملك لتحقق معادلة وجودها مع زوجها المستقبلي رشاد، ولهذا ظهرت كمسؤولة عن تصرفات ابنته.

### ٦- *الصمت ولغة الألوان:*

للرواية لغتها الجميلة، إن كانت مباشرة في بعض الأحيان أو غير مباشرة، ونستطيع أن نضع لغة امتعتنا هي الصمت في بعض المواقف، فكان أبلغ لغة وصلتنا، لقد قال ما تعجز عنه جمل عدة، سأستعرض بعض المواقف التي ساد فيها، وكان ذا دلالة وأهمية لوضوح القصد والمعنى ولدلالاته وأهدافه.

كما في المواقف التي وقفتها من بعض أسئلة والدها، ثم من العقاب الذي لايتناسب مع الخطأ، لتعبر عن رفضها لكل مظاهر الظلم والتخلف، وكان لهذه التعبيرات أشكال مختلفة، منها رفض الاندماج بحياة كمال بك، حاول أن يغريها بمظاهر السعادة البراقة، لكنها كانت محصنة من الداخل ضد هذه الإغراءات.

«كان يقول باعتداد، وهو ينطلق بها في سيارته الفارهة، خطر لها أن تسأله عن نوع السعادة التي يعنيها، لكنها ابتلعت سؤالها، وهي تراقب بطرف عينها كيف يقود سيارته.

عرفت جوابه سلفاً. سيارات، ومنزل فخم، ونقود كثيرة، وشهية طيبة! أدركت منذ البداية أنهما يتكلمان بلغتين مختلفتين، فلاذت بالصمت» ١٥٨.

تعود إلى الخلوة وتلوذ بالصمت، وهذا ما يثير كمال بك ويحرك هواجسه وخياله ويلهب أحشاءه، فيحاول أن يكتشف سر برودتها، يتساءل إن كان شخص آخر في حياتها، كيف لاتغار من معاشرته للأخريات، لاتشتكي أبداً، لكنه الصمت النابع من قوة داخلية قادرة على التحدي وفرض كينونتها.

يتحرك السكوت فجأة وتقول له، بأن الوضع الذي هو فيه من سهر وزيف سوف يقتلها لاحظ صفحة ١٨٤.

يترافق الصمت مع التأمل والعودة إلى الذات، حتى لاتكاد تشعر بمن حولها، لاتسمع ولاترى ولاتحس، تغوص في عالمها الجواني، لاشيء

سوى الفلسفة والثقافة لاعادة توازنها وأخذ دورها، أما صمت الأم حين سمعت بزواج رشاد، فهو النابع من الضعف والاستسلام للواقع:

«تقبلت النبأ بصمت، ثم قامت تصلي، منذ البارحة وهي تصلي!

-تصلي؟!

- نعم، لجأت إلى الله تستمد منه القدرة على الصبر!

يا إلهي.. يا إلهي!» صفحة ١٩٢.

كانت ابنتها هدى تظن أن إيمان أمها قادر على إعطائها الدفع للصمود والبقاء، لكنه الضعف والهزيمة، لم تكن مهيأة داخلياً، كان مسيطراً عليها، لم تفرض ذاتها يوماً، فكانت الصدمة التي أودت بحياتها.

إن المقارنة بين لغتي الأم وسلمى تجعلنا ندرك تماماً، لماذا استطاعت سلمى وهي الابنة، أن تفرض وجودها وذاتها وتجد حبها، وتستمر حياتها، بينما أمها سقطت عند أول منعطف وفي أول هاوية.

أما الألوان فإن دلالاتها ولغتها توحي بالغرض، في البداية يطالعنا غلاف الرواية الزهري الذي يدل على الصفاء والانفتاح، إضافة إلى اللون الأزرق الذي يعطي العمق اللانهائي لفضاء اللوحة، هو تعبير عن الامتداد والرحابة والعمق، أما الملفت فهو أن الرواية ركزت على اللون الأبيض واعتبرته رمز الطهر والنقاء والحب والسلام والقهر، تظهر لنا هذه المعادلة الصعبة في مجمل المواقف التي مرت بها بطلة الرواية، فقد أحصيت مالايقل عن سبع مرات ذكر فيها اللون بدلالاته، بمواقف مختلفة ومتباينة، فهو يرد على سبيل المثال:

* عندما دخلت غرفة جدها، ترى السقف أبيض، والدافع لذلك كونها نظرت إلى وجه أمها قبل ذلك، التي تنتظرها أيام سود، وربما هي قد اكتشفت ذات أمها وصفاءها بهذه الرؤية.

* في المرة الثانية رأت وردة بيضاء مع ماجد وهي تهم بمغادرة بيتها، وهي فأل حسن لبداية علاقة بينهما.

* عندما ذهبت مع غادة إلى الطبيب ليكشف عن عذريتها، وليطمئن أهلها، كانت الغرفة بيضاء وغطاء طاولة الكشف أبيض، وثوب الطبيب.

* بدا لها وجه والدها مثل صفحة بيضاء، وهو يحاول اقناعها بخطوبتها لكمال بك.

* يوم زواجها رأت جدران الغرفة بيضاء والستائر وقميص عروسها وثوب عرسها، وجدت نفسها غارقة في البياض.

* غاب عن وجه والدها اللون الأبيض ليطفو على السطح اللون الرمادي الباهت، وهذا دال على تبدل مشاعر رشاد تجاه زوجته.

**٧- المرأة:**

تعتبر رواية «زهرة اللوتس» رواية المرأة الشرقية بكل ما تحمله من مفارقات، ولقد مثلت سلمى هذه المرأة أصدق تعبير، من البداية جسدها تفتح أشبه بشجرة حملت ثمراً لأول مرة، في بداية المرحلة الإعدادية أحست بذلك، أدركت أنها مرحلة جديدة تجتازها، وهي من أخطر المراحل التي تمر بها الفتاة، فإذا كانت بعيدة عن والديها، وقريبة جداً من حديث رفيقاتها الذي أشعل فتيل جسدها، وأطلق العنان لخيالها . ، فإنها ستحصد الخيبة والسقوط وهذا ما حدث، دخلت الحياة عجينة غير مختمرة ولا ناضجة لا تعرف من الأمور الأنثوية شيئاً، حتى كدنا نقول عنها بلهاء، مع اعتقادنا أنها غير ذلك، إلا أن الكاتبة أرادت ذلك، لتدلل على مدى الظلم الذي يلحق بالطفولة والشباب في مجتمعنا بعيداً عن حياتهم العاطفية.

لقد تناغم جسدها وأفكارها مع حديث زميلاتها، حاولت أن تجرب، فكانت نكستها الأولى التي خطت أثلاماً في حياتها، وهنا نجحت الكاتبة في إيصالنا إلى نقطة افتراق العقل عن الروح والجسد، إذ عندما يفقد الإنسان هذه الضوابط فإنه يسيء التصرف، وعندما لاتدرك الأسرة مسؤوليتها الأخلاقية عن أبنائها وتوجيههم، فإنها تدفعهم إلى الانحراف، وتضعهم في أتونه.

إن الانفصال الجسدي في النوم بين أبيها وأمها هو تكريس ونتيجة للانفصال الروحي. وهذا يظهر في الصفحة ٨، حتى الاهتمام بالأناقة

والمظهر ينكره رشاد على أولاده بينما يرى أخوه توفيق عكس ذلك، فنجد مفهومين متناقضين إزاء ذلك، يقول رشاد:

«الأناقة يا أخي هي الاحتشام، و ليس الجلوس أمام المرآة في مثل هذه السن الحرجة!

قال توفيق مبتسماً:

إنها السن الرائعة يا رشاد، فالطفل فيها يجب أن يمارس حريته ويفعل ما يريد، وهو يتعرف نفسه في المرآة» صفحة ٢٢.

إن تكامل شخصية المرأة تمثل في التطابق التام ما بين أحاسيسها وأحلامها وتناغم ذلك مع جسدها، فعندما استطاعت سلمى أن تمسك زمام الأمور، كانت قد فرضت ذاتها كروح وجسد على كمال بك، الذي بدأ يحترم عزلتها، ويحترم كل ما تؤمن به، لكنه لم يكن قادراً على الاقرار بذلك.

لعب أحمد دوراً جيداً في دفع شخصيتها، وأعطاها الحب قوة خفية، إذصارت قادرة على مناقشة زوجها وإسكاته، فتحولت لغة الصمت إلى كلام وتعبيرات ذات دلالة، أدت بها إلى الانتصار على حياة الذل التي عاشتها مع من لاتحب، فبدلاً من حاجتها إلى زوجها صار هو بحاجة إليها، حاجة لاتقاوم، لكنها لم تمكنه من ذاتها، ظل يعيش على هامشها، مازال الطريق طويلاً أمامها لانقاذه من ذاته وخضوعه لسلطتها. وهنا أصل إلى أن العطاء والأنا الأنثوية حالتان كامنتان داخلها، لاتهبهما إلا لمن تحب، بهما استطاعت أن تصل إلى النقطة التي تريدها، حققت معادلة وجودها وفرضت ماتريد.

وقبل أن أنهي دراستي أتساءل، هل الكتابة من داخل التجربة أم إطلالة من الخارج، الافتراض يقودنا إلى أنها تحمل في طياتها الصدق المرتبط بالأحداث، فإذا لم تكن قد حصلت تماماً يمكن أن يحدث شبيه لها.

تعتبر رواية «زهرة اللوتس» خطوة جادة لكشف أعماق المرأة الباحثة عن أناها، وهي شهادة حية لحاجتها للحب على الرغم من فنون التقدم

والاغراءات المادية . أما وجهة نظر الروائية فإنها محاولة للنهوض وتأسيس لمجتمع أفكاره خالية من تعقيدات الماضي ورواسبه، فالمرأة ممثلة بسلمى استطاعت أن تكيف حياتها وتنطلق، إذ عاشت في البداية ضمن وضع مغلق تماماً ثم نصف مغلق إلى مفتوح، عندما حققت أحلامها وأفكارها فلم تفقد أحلامها ولاتطلعاتها ولهذا استطاعت اثبات وجودها .

رواية زهرة اللوتس للروائية أميمة الخش.

الطبعة الأولى ١٩٩٣

التنضيد الضوئي : دار المستقبل

احتوت الرواية على ثمانية عشر فصلاً موزعة على «٢٠٨» صفحات .

# نافذة على العالم

ترجمة وإعداد:
كمال فوزي الشرابي



## آداب

** خورخيه كاريرا أندراد، J.K.ANDRADE، الشاعر الاكوادوري الكبير، نبذة عن حياته وأعماله، وترجمة لبعض قصائده.

يتفق النقاد على أن الشاعر الاكوادوري الكبير خورخيه كاريرا اندراده (١٩٠٢-١٩٧٨) هو شاعر الصورة الباهرة، والمجاز المضيء، والتماثل المشع.

* كمال فوزي الشرابي: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة «القيثارة»، من أعماله: «قبل لا تنتهي»، «الحرية والبنادق».

ويكشف لنا هذا الشاعر عن خفايا النفس الهندية وأسرارها ملتحماً برغباتها وأفراحها وأحزانها. وباعتباره وارثاً لثقافة الاينكا INCA والثقافة الاسبانية، فإنه يتمسك بهما على حد سواء - انظر كتابه تفسيرات هسبانية - امريكية، ١٩٦٧ -. وهو ليس شاعراً ثورياً بالمعنى السياسي للمصطلح ولكنه ثوري بالشميلة الابتكارية التي يقدمها لنا.

ولد هذا الشاعر في مدينة كويتو QUITO عاصمة الاكوادور. ويمثل أحد أحب الوجوه وأقربها إلى القلب في الشعر الحديث لأمريكا اللاتينية. قضى طفولته في قرية صغيرة حيث حرص والداه باكراً على تعليمه الأدب الفرنسي (هوغو، بودلير، الشعراء الرمزيون). وماإن أنهى دراساته العليا ونشر بعض أعماله حتى اعتبر أكبر شاعر في بلاده، ودعي لتسنم مناصب دبلوماسية شتى: فكان سفيراً للاكوادور في لندن، ومندوباً لها في اليونسكو، وقام برحلات عديدة في مختلف أقطار المعمورة شملت أوروبا واليابان وأمريكا. وانتخب عضواً في «الجمعية الأمريكية بباريس».

استطاع اندراده أن يكون في الوقت ذاته أمريكياً وعالمياً بما في أعماله «من حداثة معاصرة وعمق محلي» على حد تعبير الشاعر الفرنسي بليز صندرار. ووصفه النقاد بوالت ديزني الشعر الهسباني - الامريكي، لأنه يقدم لنا ماهو عجيب في وصفه الصافي. وهو على أية حال مخترع صور تتسم بالابتكار والايجاز والتألق. وكثيراً ماتأثر بأندره بريتون والسرياليين:

وقد ترجمت أعماله إلى كثير من اللغات. ونذكر من هذه الأعمال: بحيرة لا توصف، ١٩٢٢/ اكليل الصمت، ١٩٢٦/ نشرات البحر واليابسة، ١٩٣٠/ ارتفاعات، ١٩٣٥/ الزمان اليدوي، ١٩٣٥/ سيرة للعصافير، ١٩٣٧/ البلاد الخفية، ١٩٤٠/ سجل العالم، ١٩٤٥/ وجوه وأقاليم، ١٩٤٩/ هنا يرقد الزبد، ١٩٥٠/ مايمليه الماء، ١٩٥١/ اسرة الليل، ١٩٥٢/ أسلحة الضياء، ١٩٥٣/ الانسان الكوكبي، ١٩٦٣/ وسواها.

ونقدم فيما يلي تحليلاً موجزاً لأهم أعماله:

تحت عنوان (سجل العالم، ١٩٤٥) جمع هذا الممثل الأكثر تعبيراً عن روح الاكوادور مجموع ماانتجه منذ عام ١٩٢٢، وهو العام الذي نشر فيه مجموعته الشعرية (بحيرة لا توصف) وهي تصوير لتقاليد وعادات المنطقة التي عاش فيها الشاعر والتي آثرها بحبه على طريقة الشاعر الفرنسي فرنسيس جيمس وقد تأثر به.

وتشكل مجموعته (اكليل الصمت، ١٩٢٦) باقة من الذكريات والاشارات والانطباعات التي تعكس الحياة الريفية للأكوادور والبلدان المجاورة لها: وهنا نقع على شعر واقعي يزخر بالصور والألوان، ويحركه ايقاع رشيق يتسم بأفراح الحياة سواء في وصف الهضاب العالية أو السهول الممتدة أو أشجار الكاكاو وسواها.

وكتب الشاعر مجموعته (نشرات البحر واليابسة، ١٩٣٠) بعد عدة رحلات قام بها عبر أوروبا. والرحلات موضوع مختار من موضوعات الشاعر، ألم يصرح بقوله: **«كانت حياتي جغرافيا... / كتاب خرائط وأحلام»**؟ وهكذا يطلق على بعض المدن أوصافاً تلائمها فـ **«أمستردام قالب حلوى بالشوكولا»**، و**«هامبورغ سكّرة من ثلج»**، و**«مرسيليا المدينة ذات القوارب المصبوغة»**، و**«باريس أول مرفأ للبشر...»** ويرتفع الشاعر دفعة واحدة إلى مرتبة أكبر الشعراء بأمريكا اللاتينية **«فيخلق قصائده كما تخلق الطبيعة أشجارها»** كما قال عنه الشاعر هويدوبرو HUIDOBRO متصوراً القصيدة كعالم صغير، كجميعة، كجوهر على طريقة الشاعر بيير ريڤيردي الذي يعرفه جيداً. رؤيا مضيئة وكريمة للعالم تبرزها مجازات رائعة كما في «نشرة الرحلة» حيث يحس بألم الرحيل: **«كان خط الاستواء/ خاتماً من عذاب/ في اصبع القلب»**، ولكنه سرعان مايدرك أهمية الاخاء بين البشر: **«كانت المدن تتحادث في عرض الهواء/ واكتشفتُ الانسان/ عندئذٍ فهمتُ رسالتي»**.

في عام ١٩٣٥ نشر مجموعته (الزمان اليدوي) التي ضمت معظم

قصائده المنشورة ويشير في البعض منها **إلى شرور المدينة التي أبعدت الاسنان عن الأرض، أمه المرضع الحنون**. فالمدن أصبحت خلايا آلية مرعبة: **«للمدينة مظهر معدني/ الهندسة المدينية هي الآن أقل جمالاً/ مما كنا نتعلمه في المدرسة»**، أو أيضاً: **لا يوجد شمال ولا جنوب، لا شرق ولا غرب/ ماتوجد وحدها هي العزلة التي تتضاعف باستمرار»**.

بعد عامين نشر خورخيه كاريرا اندراده بباريس (سيرة للعصافير، ١٩٣٧)، وهي زفرة طويلة ملأى بالحنين حيث يضوع الحزن على الزمن المنقضي في تتابع فخم من الصور الجميلة: **«لم تعد الذكرى سوى زهرة نيلوفر/ تُظهر بين ماءين وجهها كوجه غريق»**. إن الموضوع الذي يعالجه الشاعر في لحظياته كما في استمراريته يتناوب مع موضوع الموت الذي أدركه الشاعر كعدم وفسحة في الوقت ذاته، هذا الموت الذي يجد الشاعر عارياً **«كما في يومه الأول»** ويساقطُ عليه «كالرقاد في الظل الذي لا ذاكرة له».

بعد نشر (سجل العالم) كان يجب انتظار عام ١٩٥١. وتشير مجموعتاه (مكان المنشأ) و(هنا يرقد الزبد) إلى تطور شاعريته بدقة ورهافة. ويحل الانطلاق الحيوي محل كآبة سن النضج. لقد بدلت التجربة روح الكاتب فصار يتقبل بتعقل واستسلام فكرة الموت والانتصار الأخير للنور.

وتعاود مجموعته (مايمليه الماء) معالجة موضوعات كتبه السابقة وتغنيها. هنا انحلت المشاغل الميتافيزيائية لكاريرا اندراده إلى رؤيا كونية للعالم تجمع البشر إلى عناصر الطبيعة باعتبارهم اخوة. وتتشابك الصور حول فكرة العزلة. وفي أسلوب هذه المجموعة حذلقة ظاهرة كما لو أن المؤلف أراد أن يثبِّت البناء التصوري الهش الذي تخيله. على أن أهمية المجاز تستمر في الكبر والاتساع.

في مجموعته (أسرة الليل، ١٩٥٢) وتحوي مرثيته الرائعة للشاعر الاسباني پيدرو ساليناس SALINAS يعود خورخيه كاريرا اندراده مرة أخرى إلى منابع الطفولة. وتسوق مجموعته (أسلحة الضياء، ١٩٥٣) الانسان في

حوار مع الشمس والنهار والنور، وهي رموز الحياة التي تتيح الخلاص: **يلد النور جميع الأشكال/ النور ينظر إليّ: أنا موجود».**

وإلى القارئ ترجمة لمختارات من قصائده:

### ١ - سيرة للعصافير

ماتت الوردة في العصر الذي فيه ولدتُ،
والذي فيه طردتِ الآلهةُ الملائكةَ باكراً.
ورأت مدينة كويتو مرور آخر عربة للركاب
بين الأشجار التي كانت تركض بخطوط مستقيمة،
وبين الحظائر والبيوت في القرى الجديدة،
وعلى أعتاب الحقول التي كانت فيها أبقار تجتر الصمت،
والريح تغمز أخفّ مالديها من جياد.

* * *

كانت أمي وقد ارتدت ثوب المغيب
تُنيم شبابها في أعماق قيثارة،
وأحياناً توقظ لأولادها فتنة في المساء
وتحيطها بالموسيقا والضوء والكلمات.
وكنت أحب علم أوصاف المطر،
والحشرات الصفر في أشجار التفاح،
والضفادع التي تعزف على أبواقها الخشبية.

* * *

وكان النقاب الكبير للهواء يتحرك باستمرار،
وسلسلة جبال (الكورديلير) تشكل مع السماء
أوسع شاطئ. وكانت العاصفة تقبل
لتدق على طبولها وتهجم بفرقها المبلّلة.
ثم تحمل الشمس بسراياها الذهبية

سلاماً شفافاً . وكنت أرى الرجال يُقبِّلُون
سنابل الشعير على الأرض، وأشاهد فرساناً تبتلعهم السماء،
وتنحدر إلى الشاطىء على أريج ثمار المانغو
الحافلاتُ المثقلةُ بالقطعان الخائرة .

*　　*　　*

كان الوادي هنا بمزارعه الكبرى
حيث كان الصباح يهدهد صياح الديكة
ويموِّج في الغرب حصائد قصب السكر
كأنها بنود سلام حقيقي .
وكان الكاكاو يحفظ في عُلَبه ثرواته السرية،
والأناناس يكتسي دروعه العطرة،
والموز العاري أثوابه الحرير .

*　　*　　*



كل شيء مرَّ كالأمواج الصاخبة المتتابعة،
وكالرموز اللامجدية للزبد الخفيف .
وترحل السنون ببطء، وهي تخلط أعشابها الصخرية،
ولا تعود الذكرى سوى زهرة نيلوفر
تُظهر بين ماءين وجهها كوجه غريق .
وتلوذ القيثارة بالعزلة وتغدو تابوت أغانٍ،
ويطيل الديك المجروح برأسه انتحابه .
لقد هاجر جميع الملائكة الأرضيين
وحتى الملاك الأسمر - ملاك الكاكاو -
هاجر هو أيضاً .

### ٢ - المرآة المرشدة

عندما تنسى الأشياء أشكالها وألوانها،

وتنطوي الجدران وقد لاحقها الليل،
ويركع كل شيء أو يستسلم أو يختلط
وحدك تبقين منتصبة، يا أيتها الحاضرة المضيئة.

*   *   *

تفرضين على الظلال ارادتك الصافية.
ويشع في الظلمة صمتك المعدني.
وتبعثين برسالاتك الخفية إلى الأشياء
كأنها يمائم مفاجئة.

*   *   *

كل مقعد بالليل يتمدد في انتظار
ضيف خيالي الى مائدة الظلال،
ووحدك تبقين شاهدة شفافة
لتكرري من الذاكرة درساً في النور



## ٣ – مسكني الأرضي

أسكن بناءً من الورق،
بيتاً من الرمل، قصراً في الهواء،
وأقضي الثواني منتظراً
انهيار الجدار، ووصول الصاعقة،
والبريد السماوي بالنبأ الجديد،
والحكمة التي تطير على جناح زنبور،
والحكم كسوط دموي
يبعثر في الريح رماد الملائكة.
عندئذ أفقد مسكني الأرضي
وأعثر على نفسي عارياً.
وتصعد الأسماك والنجوم مجرى سماواتها المعكوسة.

وكل ماهو لون أوطائر أو اسم
يكاد يصبح قبضة ليل،
وعلى بقايا الأرقام والريش
وجسد الحب، المصنوع من الثمار والموسيقا،
يسّاقط أخيراً كالحلم أو كالظل
الغبارُ الذي لا ذاكرة له.

**** مرغريت ميتشيل MITCHELL، الروائية الامريكية، مؤلفة (ذهب مع الريح)، نبذة عن حياتها وتلخيص لرائعتها الوحيدة.**

اسمها الكامل مرغريت مونيرلين ميتشيل MARGARET MUNNER-LYN MITCHEL. ولدت في مدينة اطلنطا بولاية جورجيا عام ١٩٠٠، وتوفيت في المدينة ذاتها عام ١٩٤٩. وكان والدها رجل قانون محترماً، ورئيساً لجمعية التاريخ بأطلنطا. وكانت أمها وأخوها يهتمان أيضاً بالتاريخ. في هذا الجو العلمي كانت الفتاة الصغيرة شغوفاً بحكايات حرب الانفصال بين الشمال والجنوب.



أكملت تعليمها في أطلنطا ثم في جامعة (سميث كولدج) حيث بدأت بدراسة الطب. ولكن موت والدتها المبكر غير وجهة حياتها فتخلت عن الدراسة لتلازم البيت وتُعنى بأبيها وأخيها. وبعد حقبة من البطالة عملت في مجال الصحافة وأسهمت عام ١٩٢٢ في تحرير صحيفة (أطلنطا جورنال) ومجلة (الصنداي ماغازين)، وكانت توقع باسم مستعار هو پيغي ميتشيل. وكانت ذكية فنجحت بشكل جيد.

في عام ١٩٢٦ أصيبت بحادث في ساقها اضطرها إلى التخلي عن مهنتها. وكانت قد تزوجت قبل ذلك بعام جون مارش MARCH وهو مدير للاعلانات في احدى الشركات وزوجها الثاني بعد رد أپشو RED APSHAW الذي أُولعت به كثيراً.

في عـام ١٩٢٦ بدأت كتـابة روايتهـا التـاريخيـة الشـهيرة بطريقـة فوضوية، فكانت تكتب قسـماً من النهـاية مثلاً ثم تعـرج إلى التـوسع في الأحداث والوقائع والحوارات الاساسية أو الجانبية. وكانت تراكم الحلقات المكتوبة، وتحصل على مستندات جديدة، وتطور صفات أبطالها وطبائعهم، وتعيش حياة كل منهم. في عام ١٩٣٥ قدم إلى أطلنطا هـ.س. لاثام، وهو نائب الرئيس في دار كبرى للنشر، فرأى هذا النص الخارق والمشوه الذي تشيده مرغريت ميتشيل، فأعجب به واشترط عليها مدة من الزمن لانهاء كتابها الذي صدر في ربيع ١٩٣٦. وكان نجاحه صاعقاً ومنقطع النظير اذ يذكرون أن هناك أياماً كان يباع في اليوم الواحد منها خمسون ألف نسخة بالولايات المتحدة الأمريكية، ونال الكتاب جائزة پوليتزر PULITZER لعام ١٩٣٧. وسرعان ماترجمت هذه الرواية الى جميع اللغات وحتى على طريقة برايل BRAILLE للمكفوفين. وأنتج عنها فيلم طويل جداً مدة عرضه أربع ساعات ونصف أخرجه المخرج الأمريكي الشهير ڤيكتور فلمنغ FLEM-ING (١٨٨٣-١٩٤٩) عام ١٩٣٩، ومثل فيه وأبدع كل من الممثل الأمريكي كلارك غيبل GABLE (١٩٠١-١٩٦٠) والممثلة البريطانية ڤيڤيان ليت LEIGHT (١٩١٣-١٩٦٧) والممثل الأمريكي ميل فيرر FERRER (١٩٠٩) وسواهم. وكان مدخوله حتى عام ١٩٧٠ أكثر من ٦٠٠ مليون دولار، وشاهده حتى هذا التاريخ أكثر من ٢٠٠ مليون نسمة، هذا في قاعات السينما وحدها من غير أن نحسب عدد من شاهدوه على الشاشة الصغيرة بوساطة الڤيديو. ومن البدهي أن يطوف هذا الفيلم الرائع جميع مدن العالم.

على أن هذا المجد العظيم لم يغير مرغريت ميتشيل بل ظلت تقطن منزلها ذاته في أطلنطا، وتعيش حياتها البسيطة المتواضعة، وتجيب بلطف ومثابرة على أكداس الرسائل الهائلة التي كانت تردها من جميع أنحاء العالم. واضطرت مع ذلك إلى الظهور أمام الجمهور بمناسبة عرض فيلمها

لأن محتالين حاولوا انتحال شخصيتها . وكان عمرها تسعة وأربعين عاماً حين قلبتها شاحنة بينما كانت تجتاز هي وزوجها أحد شوارع اطلنطا . وتوفيت بعد خمسة أيام من هذا الحادث المؤلم .

كانت مرغريت ميتشيل سيدة قصيرة القامة ، ذات عينين زرقاوين ، فاتنة الملامح ، تأسر عارفيها بلطفها وذكائها وتواضعها ، وتردد دائماً : **«أنا خبيرة بالعمل الجيد وبالكتب الجيدة ، لذلك لا أجد كتابي جيداً»** . ومع ذلك بيع من كتابها هذا (ذهب مع الريح) أكثر من ثلاثة ملايين وثمانمئة ألف نسخة بالولايات المتحدة وحدها على مدى خمس عشرة سنة . ومنعها هذا النجاح العظيم من أن تكتب عملاً آخر . ولم تترك لنا ، إلى جانب (ذهب مع الريح) ، هذا الكتاب الخارق الآسر ، سوى بضع مقالات في الصحف والمجلات .

**تلخيص رواية [ذهب مع الريح - LE VENT AUTANT EN EM-PORTE/GONE WITH THE WIND]:**



كانت هذه الرواية الرائعة ومازالت إلى أيامنا هذه من أكثر الكتب مبيعاً في العالم . وقد ترجمت حتى ١٩٨٠ الى ست عشرة لغة . وأكسبت مؤلفتها شعبية هائلة .

تحكي (ذهب مع الريح) قصة حياة سكارليت أوهارا SCARLETT O'HARA التي ولدت من أم تنتمي إلى ارستقراطية الشاطئ الجيورجي ومن أب ذي ارومة فلاحية ايرلندية . وورثت عن أمها سحرها وعن أبيها عزمه اللذين اتاحا لها أن تبقى على قيد الحياة وتناضل ضد مآسي حرب الانفصال بين الشمال والجنوب الامريكيين . وكانت سكارليت حلوة القسمات ، مدللة ، انانية ، وحين بلغت سن الرشد رأت الحرب الأهلية بين الأمريكيين تدمر المستقبل اللامع الذي كانت تأمل أن تحياه .

بعد سقوط مدينة أطلنطا عادت إلى المزرعة العائلية فانقذتها من الخراب بما تملكه من مهارة وتصميم . ولكن الأحداث التي مرت بها جعلتها

قاسية. ورافقها الجوع فأقسمت بينها وبين نفسها على أنها لن تجوع في المستقبل أبداً. وبين الاضطرابات والحمى التي تبعت الحرب الأهلية، شقت لها طريقاً نحو الثراء، بلجوئها إلى استعمال جميع أنواع الأسلحة. ورفضت أفضل صديقة لها وهي ميلاني MÉLANIE على العكس منها أن تتخلى عن مثلها العليا.

يحب سكارليت وميلاني رجلان يعيشان قربهما: أشلي ويلكز ASH-LEY WILKES الذي كان يرى أن العالم قد تغير بعد هزيمة أبوماتوكس، وريت بتلر RHETT BUTLER الشجاع، العنيف الطباع، الوغد الذي لا يخلو من السحر والذي تجذبه سكارليت لأنها عديمة الضمير والذمة مثله.

وتعكس هذه الرواية المأساة كلها التي يعيشها الجنوب الأمريكي في أثناء الحرب وبعدها. ونلمس في طبائع الشخصيات العديدة المتنوعة صلابة الجبال الحمراء في جيورجيا الشمالية وقوتها في حكاية تضج بالحركة والحياة، وهي في الوقت ذاته حكاية المصير الطوعي لسكارليت، ولوحة جدارية كبيرة عن حقبة من التاريخ الامريكي. ومن خلال المراحل التعيسة والسعيدة يرسم لنا الحب العنيف مابين سكارليت وريت خطاً بيانياً يسمو الى ذرى الابتداعية.

نجد في هذا الكتاب جميع العناصر الروائية النموذجية التي أدخلها كل من الكسندر دوما الأب واونوريه دو بلزاك في الأدب العالمي وذلك على مستويات مختلفة وبوسائل متنوعة، وهي عناصر أبدعت مرغريت ميتشيل في استعمالها، الأمر الذي يدل على أنها تملك عبقرية السرد والاحساس الذي لا يضعف بالبناء الدرامي الجميل.

**** سيرة مرغريت ميتشيل، للروائية الامريكية**

**آن ادواردز EDWARDS، ترجمته عن اللغة الامريكية**

**إي آدا تيت TATE، منشورات بلفون.**

هذا حوار أُجري مع آن ادواردز على اثر اصدارها السيرة المذكورة أعلاه:

*** اقترحوا عليكِ أن تكتبي تتمة لرواية (ذهب مع الريح) . . .**

- نعم. حتى أنني كتبت هذه التتمة وأنهيتها. وأطلقت عليها اسم (تارا TARA). وقمت بهذا العمل بناء على طلب من وريث مرغريت ميتشيل وبالتعاون معه. في تلك الحقبة كان هذا الوريث شقيقها ستيفن. وكان على شركة مترو - غولدوين - ماير السينمائية أن تخرج عن هذا الكتاب فيلماً. وكان ذلك عام ١٩٧٦. وقضيت عاماً ونصف عام في الجنوب، في موطن مرغريت ميتشيل. وذهبت لمراجعة المحفوظات العائدة لمختلف المجتمعات التاريخية بأطلنطا. وكنت أرغب في أن أتابع قصة حياة كل من ريت بتلر وسكارليت وميلاني وفي الوقت ذاته تاريخ الجنوب. وانتهيت من تأليف الكتاب في الـ ٧٨/ ٧٩. وتم الاتفاق مع أحد الكتاب المختصين لكتابة السيناريو. ولكن شقيق مرغريت ميتشيل توفي، وكان ولداه هما اللذان ورثاه. وبما أنهما لم ينعما طوال حياتهما بالثراء فقد أرادا أن يحصلا على مبلغ يفوق أضعاف المبلغ الذي تم الاتفاق عليه مبدئياً. واتصلا بشركة مترو - غولدوين - ماير وطلبا كثيراً من المال ولكن الشركة المذكورة رفضت طلبهما.



*** الكتاب الذي ألفته اذن لم يطبع حتى الآن.**

- كلا.

*** ولا تملكين الحق في استعمال ماكتبته.**

- كلا. أقامت شركة مترو دعوى وربحتها بعد ثماني سنوات. واتفقت مع كاتبة أخرى . . .

*** اليكسندرا ريبليه ALEXANDRA RIPELY.**

- نعم.

*** مارأيك في كتابها؟**

- ليس هو الكتاب الذي كانت مرغريت ميتشيل تتمنى أن تكتبه، كما أنه ليس الكتاب الذي كتبتُهُ. ولكنك لو أعطيت مئتي كاتب مختلفين هذا

الكتاب فإن كل واحد منهم سيقدم لك نصاً مختلفاً، حتى لو كانت الشخصيات هي ذاتها.

*** ليس لكِ الحق في نشر ماكتبته لكنك قد تستطيعين التحدث عنه . . .**

– قصتي تختلف عن قصة (سكارليت) فهي تجري في الجنوب وتبقى في الجنوب. تعود سكارليت إلى تارا، الى المزرعة العائلية. يرجع بتلر في البدء إلى بيل BELL المومس التي أصبحت خليلته بعد أن هداها الى الصراط القويم. يذهبان الى نيو أورليانز. يشترك ريت بتلر في كل مغامرة أو واقعة جرت في هذه المدينة مع تلك الحقبة. سكارليت تعيد بناء تارا. تتورط في حياة أشلي الذي يزداد اهتمامه بالسياسة مع الزمن. هناك مشكلات كثيرة بين البيض والسود. تشجع سكارليت أشلي على متابعة مهنته. لقد نضجت. ولكن هناك كارثة أخرى في الجنوب هي وباء الحمى الصفراء التي مات بسببها مئة وستون ألف نسمة أي تقريباً العدد ذاته الذي ذهب ضحية الحرب الأهلية.



*** وهذا حدث حقيقي . . .**

– نعم، حقيقي. في البدء فكر الناس أن هذا الوباء يأتي من حدائق الحيوانات في نيو أورليانز. والواقع أن مصدره هو البرغش. توضع منطقة نيو أورليانز تحت الحجر الصحي. ينتشر الذعر بين السكان فيحاولون الهرب، وتذهب سكارليت للبحث عن ريت.

*** ويلتقيان . . .**

– يتلقيان. بيل تموت بالحمى الصفراء وسكارليت تكتشف أنهما رزقا بطفل سمياه مركيز. و . . . هذا هو كل شيء اليوم! وعليك أن تنتظر حتى العام ٢٠٢٠ لتعرف التتمة. وهو التاريخ الذي تصبح فيه حقوق (ذهب مع الريح) مشاعاً وملكاً للجميع.

*** دهشت وأنا أقرّ سيرتك للشبه الكبير الموجود بين سكارليت اوهارا ومرغريت ميتشيل.**

– كانتا تتبعان الطريقة ذاتها للتعامل مع الرجال في حياتيهما، وللتجرؤ على فعل الأشياء، وكانت لهما الشجاعة ذاتها، والجسارة ذاتها، والاقدام ذاته. وأكثر المشاهد شهرة غالباً ماتكون منبثقة من الواقع.

*** مثال على ذلك؟**

– مثال سكارليت وهي ترقص مع ريت بثوب نومها الشفاف. ولقد رقصت مرغريت ميتشيل في حفلة ساهرة عامرة تماماً بالطريقة ذاتها وهي مرتدية ثوب هندي من قبيلة الأباش APACHE مع رد أبشو RED UPSHAW زوجها الأول. وقد صدم هذا المشهد كثيراً جميع الناس الموجودين في الحفلة، وتم على أثرها طردها من جميع أندية أطلنطا.

*** وكان ريت بتلر كثير الشبه برد أبشو؟**

– بلى، بلى، كثير الشبه. وكان هذا أحد الأسباب التي جعلتها تمتنع عن نشر كتابها اذ كانت تخشى أن يكتشف الناس في ريت بتلر شخصية زوجها الأول، وأن يكتشفوها هي نفسها في شخصية سكارليت. كان رد أبشو غرام حياتها الأكبر ولكنه كان مدمناً على الكحول..

*** هل كانت مرغريت ميتشيل بمثل جمال سكارليت اوهارا؟**

– لم تفكر مرغريت ميتشيل مطلقاً بأن سكارليت كانت جميلة. ولم تشر إلى ذلك في كتابها بدقة. كانت سكارليت على الدوام امرأة شهوانية، مأساوية، تنبض حياة وحيوية، حسنة التكوين، ولكن مامن اشارة في أي مكان تدل على أنها كانت جميلة.

*** فاذن يمكن القول انه لم يكن يوجد تقريباً أي فارق بين حياة مرغريت ميتشيل وحياة سكارليت اوهارا؟**

– الفارق الوحيد هو السياق التاريخي. الفرق بين نساء ١٨٦٠ ونساء ١٩٢٠. لقد وضعت مرغريت ميتشيل امرأة متحررة في سياقٍ أقل تحرراً. ولا يوجد أي فارق من جهة التصرف ولا من جهة الطبع. والواقع أن سكارليت كانت مجبرة دوماً أن تحارب لكي تعمل وتبقى مستقلة. ولم تكن

مرغريت ميتشيل، التي كانت صحفية معروفة، بحاجة إلى ذلك، أو كانت بحاجة أقل على أية حال.

*** لزمك عشرة أعوام لتكتبي حياة مرغريت ميتشيل. أي مظهر من مظاهر شخصيتها أدهشك أكثر من سواه؟**

- اكتشفتُ امرأة حديثة، امرأة طليعية كانت قادرة على الصراع والنجاح. ولكن ماأدهشني أكثر من أي شيء آخر لديها هو أن تركت النجاح يدمرها. هنا خسرت، وهي المرة الوحيدة التي خسرت فيها طوال حياتها.

*** أصبحتْ غير قادرة على كتابة التتمة . . .**

- كتبتْ كتاباً آخر ولكن ناشرها رفضه اذ فكر أن من المستحيل نشره لأنه يروي قصة حب بين امرأة سوداء ورجل أبيض . . . ولا تنسَ أننا كنا في الثلاثينات من هذا القرن.

*** وما كان مصير هذا الكتاب؟**

- احترق مع بقية أعمالها.



*** لم أفهم تماماً لماذا كانت مرغريت ميتشيل تريد أن تُحرِقَ جميع أعمالها بعد وفاتها . . .**

- لم ترد مرغريت ميتشيل هذا المصير لأعمالها اطلاقاً. ان زوجها هو الذي جعلها تعتقد بذلك. وكانت قد كتبت كثيراً من الرسائل واحتفظت بنسخها الأصلية، وحوت هذا الرسائل الكثير من شؤونها الشخصية: فيما يتعلق بادمانها على الكحول، وازواجها الثلاثة، واسرتها. . . وكانت ترغب في ألا تُمسَّ اسطورةُ مرغريت ميتشيل على الاطلاق.

*** لماذا لم تتمي رواية (ذهب مع الريح) وفقاً للواقع؟**

- من قال لك أنني لم أتمها؟ وكل مافي الأمر أنني لم أقصَّ عليك نهايتها. . . .

**** سكارليت، للكاتبة الامريكية الكسندرا ريبليه RIPLEY، ترجمتها عن الامريكية كارولين أوشار AUCHARD، منشورات بلفون.**

كانت الممارسة خطرة، فليس من السهل أن يبصق المرء على كتاب الكسندرا ريبليه. ولكن جميع الصحف، سواء كانت أمريكية أو فرنسية لم تحرم ذواتها من هذا السلوك، اذ كتبت (الواشنطن بوست) مثلاً: «**الخبر الجيد هو أن الكتاب كان من الممكن أن يكون أسوأ، والخبر الرديء هو أنه لا يساوي شيئاً**».

والواقع أن هذه الرواية (سكارليت) ليست على مثل الرداءة التي وُصفت بها اذ تبقى رواية امرأة محترفة للكتابة، لا كاتبة حقيقية. وهذه الامرأة هي أقرب الى سوليتزر SULITZER أكثر منها إلى اديث وارتون WHARTON. الحبكة مصنوعة جيداً ولكن الشخصيات ضعيفة باهتة. كيف يمكن سكارليت هذه أن تجعل عدة أجيال من الرجال والنساء تحلم بها. ريفية قصيرة القامة، مغرية، عامية، سطحية تجعلنا نفكر في فتاة طائشة اتخذت سكارليت نموذجاً لها. نسخة شاحبة عن امرأة قوية متكبرة ذات اهواء، انما ينقصها العمق الذي تضفيه عليها صورتها الأصلية. أما ريت بتلر فيبدو هنا خائفاً من النساء وينقصه النضج. وكفتاة فزعة أو نافرة يقضي وقته في دفع مسايرات وتوددات المسكينة سكارليت التي يبدو عليها أنها لا تفهم شيئاً من هذا التصرف.

صحيح أن مهمة الكسندرا ريبليه لم تكن سهلة، اذ أوصاها من طلبوا منها كتابة الرواية ألا تأتي على ذكر الجنس ولا العنف اطلاقاً. وكان لديها ثمانية عشر شهراً لكتابة ماكتبته مرغريت ميتشيل خلال سبع سنوات. هنا المشكلة. أما من جهة الابتزاز المالي فقد قُدِّرت الدُفعة الأولى على الحساب بأربعة ملايين ونصف مليون من الدولارات، وقدر عدد القراء المحتملين بـ٢٥ مليون قارئ. وكانت النتيجة ان وقعنا على مسلسل روائي درامي يحبس منا الأنفاس حتى الصفحة ٨٥٢، هذا اذا لم يكن لدينا مايشغل أفكارنا. والى الذين لا تتيسر لهم قراءة هذه الرواية، ولديهم حب الاطلاع عليها نسوق هذه الخلاصة الموجزة:

بعـد أن تُهـمَلَ سكارليت وتُنبَذ من الجميع، يحاصرها الضجر في اطلنطا، فتقرر الالتحاق بزوجها ريت بتلر في مدينة شارلستون الصغيرة، وذلك دونما رغبة حقيقية منها. يفر منها ريت ولكنها تستعيده وتحمل منه. وقبل أن تملك الوقت الكافي لاعلامه بحادث الحمل يحصل هو على الطلاق ويتزوج امرأة أخرى. فتسافر سكارليت لتنسى أحزانها الى ايرلندا، موطن أسلافها. والى هناك يتبعها ريت بعد موت زوجته قضاءً وقدراً، وكان لا يحبها. وفي انكلترا ينتزع سكارليت، التي كانت تجسد على الدوام حبه الحقيقي، من براثن اغنى رجل في انكلترا وكانت تتهيأ لتتزوجه كمرحلة أخيرة في حياتها وكحل ليأسها.

علوم

** تاريخ الجغرافيا (أو الجغرافية السياسية) GÉOPOLITIQUE، بقلم پول كلاڤال P.CLAVAL، الاستاذ بجامعة باريس. له بخاصة كتاب (المجال والسلطة).



ان نعـقل العالم، ونحلل ما يصنع غنى الامم وقـدرتها، ومايؤمن ازدهارها وتوسعها، أو يدفعها الى التقهقر والتلاشي، كل ذلك يؤلف أحد الموضوعات التي فرضت ذاتها على الفكر الغربي منذ أن تشكلت الدول الحديثة: ونجد هذا الاهتمام لدى جان بودان BODIN في القرن السادس عشر ولدى أوائل الاقتصاديين في القرن السابع عشر، ويعلن مون كريستيان MONTCHRESTIEN: **«يجب أن نضاعف عدد السكان وعدد الأنعام في العالم»**. ويصبح البحث أكثر منهجية في أواخر القرن مع غريغوري كنغ KING وحساباته السياسية في انكلترا، ومع ڤوبان VAUBAN في فرنسا. وفي القرن الثامن عشر سرعان مانشط وازدهر كلٌّ من علم الاحصاء بمعناه الاولي (علم الدولة) والكاميرالية التي تمثل شكله الالماني. ولم تُعنَ الليبرالية كثيراً بهذا النوع من الدراسات في فرنسا أو في بريطانيا العظمى بمطلع القرن التاسع عشر، بينما ظل الاقبال عليه مستمراً في الدول الاكثر اوتوقراطية أو استبدادية مطلقة كبروسيا وروسيا.

وتوقفت الجغرافيا، مع العالمين همبولت HUMBOLDT وريتر RET-TER بألمانيا، وبدءاً من عام ١٨٦٠ أو عام ١٨٧٠ في سواها من البلدان، عن أن تكون مجرد وصف للعالم. لقد أصبحت تفكيراً في الطريقة التي تتجمع بوساطتها المجتمعات في المجال، وتُخضع هذا المجال للافادة منه أو لاستعماله بحسب رغباتها. وللأسف جذبت الداروينية المظفرة والاتجاهات العلموية الجغرافيا نحو العلوم الطبيعية أكثر مما جذبتها نحو العلوم الاجتماعية، وجعلتها تنسى أحياناً الجغرافيا السياسية.

وعلى هامش هذه الجغرافيا الجامعية المتعلقة كثيراً بالمنظر الطبيعي، والشبيهة بتيار متواز في أحضانه، يستمر التفكير في المجال حيث يتعلق مصير الشعوب. وهي تشغل مكاناً مختاراً في البرامج الثانوية الفرنسية كما أبد عنها مؤرخ فرنسي علامة هو لوڤاسور E.LEVASSEUR - انظر كتابه (دراسة الجغرافيا وتعليمها، منشورات دولاغراف، ١٨٧٢)، - هذا المؤرخ الذي ندين له في الوقت ذاته بالتاريخ الاجتماعي، والتاريخ الاقتصادي، وعلمي الديموغرافيا أو الاحصاءات البشرية، واحصاء السكان، وقسم كبير من الجغرافيا الحديثة. وأن نضع في الصفوف النهائية دراسة القوى العظمى، أوَليس في ذلك إشارةٌ واضحة إلى أنه يجب تشكيل العقول الجيدة لتحليل علاقات القوة بين الأمم؟ ثم أوَليس في ذلك دليلٌ واضحٌ على أن كل تربية يجب أن تحوي مبادأة أو تمهيداً الى الجغرافيا الستراتيجية؟

ومع ذلك فإن ضعف هذه البرامج يكمن باعطاء الاقتصاد الحصة الكبرى من البحث: هنا يفسرون كيف يولد الاقتصاد العلمي لا كيف تشتبك المنازعات حول القدرة. وفي العالم الجامعي غالباً مايظل المنظور هو ذاته - وهذا مانلمسه في كتاب (العالم الجديد، ١٩١٨) للعالم آيسيا بومان BOWMAN الذي ظل لفترة طويلة معلم الجغرافيا الامريكية. وبعد الحرب العالمية الثانية، أوان ظهرت توازنات الردع، بدا لوقت ما أن التنافس بين الأمم يجب أن يتحول إلى الحجم الاقتصادي الوحيد - وعرف الاختصار لدى «علماء الاحصاء» تفتحاً جديداً.

ومع ذلك فإن الفكر المتعلق بالمجال والقوة قد عرف نجاحات هائلة منذ أواخر القرن التاسع عشر، ونشر السير هالفورد ماكيندر MACKINDER كتابه (المحور الجغرافي للتاريخ، ١٩٠٤) وفيه يبدو منظّراً للعلاقات بين القوى البحرية - بريطانيا العظمى والولايات المتحدة اللتان فرضتا نفسيهما على العالم بمراقبتهما نقاط الاستناد في هوامش القارات وبتنظيمهما المناطق الاطارية RIMLANDS في العالم لصالحهما - والقوى القارية التي تسيطر على المناطق الصميمية HEARILANDS العميقة، وتحارب على الخطوط الداخلية في حال نشوب نزاعات، وتتجدد في حال اخفاقها في قواعد تقع ضمن أكثر مناطقها عمقاً، ولكن ينقصها التحرك الذي تتطلبه مراقبة البحار لكي تفرض ذاتها على المستوى الكوكبي. ويتوسع الاميرال الفرد ماهان MAHAN في كتابه (تأثير القوة البحرية في التاريخ، ١٨٩٨) بشكل مستقل في مفاهيم متقاربة. وتتناسب هذه المفاهيم تماماً مع الحقبة التي كان فيها النزاع بين روسيا وانكلترا يجذب الرأي العام الانكلوسكسوني.



وفقد التفكير الاستراتيجي المتعلق بمصطلحي المناطق الصميمية والمناطق الاطارية قسماً من تأثيره بين الحربين العالميتين، في زمن أصبحت فيه النزاعات أكثر ايديولوجية حيث امحت روسيا أمام وجود اتحاد سوفييتي ذي شباب نضر لا يشكل من الوجهة الدولية خطراً وفيه تجعل المنازعات القوى في المناطق الاطارية تتعارض أحياناً: انكلترا والولايات المتحدة من جهة واليابان من جهة أخرى.

ولعل الجغرافيا الالمانية الجامعية تهتم بشكل أكثر مباشرة بمشكلات الجغرافية الستراتيجية. وهذا هو العالم فردريش راتسيل RATZEL في كتابه (الجغرافيا السياسية، ١٨٩٧ يبرز أهمية الدور الذي تؤديه الأمة: وبمعنى آخر ان العالم الغربي مدين بالنجاحات التي حققها الى عصر النهضة. وأن يعقل المرء جغرافيا العالم يعني اذن - لدى هذا المعلم الكبير للجغرافيا التي تكونت بألمانيا في مفترق العصر، - أن يفهم نشوء الأمم وتشكلها، وعلاقاتها

بالمجال، والأرض، ومالديها من حيوية وديناميـة. والمشكلة التي يطرحها راتسيل أساسية، ولكن طريقة معالجتها تدل على تحديدات يفرضها على جغرافية الزمن النموذج الطبيعي الذي اختارته. وإذ يتمثل راتسيل الامة كجهاز عضوي، وباقامته علاقة بسيطة بين تفتح شعب والمجال الحيوي الذي يحتاج اليه، فإنه من دون ريب يفتح بذلك الطريق الى أكثر التأملات مدعاة للشكل حول الجغرافية أو الجغرافية السياسية: فأفكاره التي تناولها العالم السويدي كييلين KJELLEN في كتابه (الدولة وأشكال الحياة، ١٩١٧) ثم تناولهـا الجنرال هاوس هوفر تعطي الايديولوجية النازية جميع الحجج لتسويغ توسعها. أليس من المؤسف أن نرى شعوباً تعرف كيف تنظم المجال بشكل رائع ينقصها ماهو ضروري لها من مجال بينما جيرانها غير قادرين على ادارة المجال الذي يملكونه؟!...

وشعرت الجغرافيا الفرنسية منذ البداية بالخطر الذي تكشف عنه الجغرافيا السياسية الراتسيلية ومافيها من تزييفات ومغالطات تستند إليها الجغرافية النازية: وهذان هما كميل ڤالو VALLAUX في كتابه (الارض والدولة، ١٩١١) وجاك أنسيل ANCEL في كتابه (الجغراسية، ١٩٣٦) - وقد دفع انسيل في أثناء الحرب حياته ثمناً لفضح النظرية النازية المزيفة - يكتبان نقدين سليميين ولكنهما لم ينجحا في تشييد بناء متماسك في حقل المعارف بحسب ماتقتضيه الضرورة.

وحولت الحرب العالمية الثانية الجغرافيا عن المشكلات الجغراستراتيجية والجغراسية. وأسهم في ذلك سببان: هذيانات الفكر النازي التي جعلت من الموضوع محرماً في كل من ألمانيا وايطاليا واليابان، وفي جميع البلدان الأوروبية التي توسعت فيها حركات التعاون مع المحتل من جهة، والأشكال الجديدة للردع النووي التي بدا أنها انتقصت من التفكير في القوة العسكرية والمجال الحيوي من جهة أخرى.

ومع ذلك فهناك دراسات نُشرت في الخمسينات من هذا القرن

كدراسة جان غوتمان GOOTMAN وعنوانها (سياسة الدول وجغرافيتها، ١٩٥٢)، ويصر مؤلفها على مبدأ الايقنة وافساح مجال هائل لحل مشكلات الادراك الحسي والرمزية. أما في الولايات المتحدة وانكلترا فالموروث المنتقل من مطلع هذا القرن مايزال معمولاً به في مجال التعليم مع التوسع الذي اقتضاه التطور.

منذ ثلاثين عاماً ازداد ميل الجغرافيا إلى حل المشكلات التي تطرحها العلاقات مابين المجال والسلطة. وهي تقترح، مع مبدأ التعامل الخارجي، اطاراً لفهم جميع وقائع التأثيرات المتبادلة المعلقة، كما أنها تبرز مشكلات الاعلام والعلاقات الدولية، وتتصور الانظمة السياسية كمجموعات تبحث عن حل لمشكلة الانسجام في القرارات وذلك بفعل التقارب بين الآراء والتقليل من تكاليف الحوار والمراقبة.



* * *

قبل انهيار النظام السوفيتي كان هناك تفكير للتغلب على التوترات القائمة بين الأنظمة، كما ورد في كتاب إيف لاكوست LACMSTE (الجغرافيا : انهاتصلح قبل كل شيء لصنع الحرب، ١٩٧٦). والواقع أن عدم التوازن قائم منذ أن وجدت البشرية اذ كان هناك ومايزال يوجد متنافسون ومسيطرون وخاضعون أو مسيطر عليهم.

ان الجغرافيا السياسية أو الجغرافيا تعلمنا الآن بتحديد السباق الى التسلح في الظاهر على الأقل (؟)، وتجعلنا نأمل بأن التوازن مع الزمن سيعود الى معظم بقاع العالم، وان العدوان ستتقلص رقعته في كل مكان حتى يزول، وأن الشعوب - إن عاجلاً أو آجلاً - ستعيش بسلام وتفاهم واحترام بعد أن يصل كل شعب الى حقه وتقرير مصيره بنفسه.

**** روّاد الجغراسية وآباؤها المؤسسون الذين تُبعث الآن نظرياتهم حية، لميشيل فوشيه FOUCHER العالم الجغرافي والعضو في أمانة تحرير مجلة (هيرودوت). له مقالات**

**عديدة في التحليلين الجغراسي والجغراستراتيجي تتعلق بالشرق الأدنى وافغانستان البوسنه والهرسك وأمريكا اللاتينية . . .**

على الرغم من أن الجغراسيا حديثة النشأة، فان لهذا العلم تاريخاً مملوءاً بالمحاورات والمناقشات. وقد درج هذا الاصطلاح في العلوم مجدداً، ويبدو أنه يتوسع ويفتن ببساطة الحجج التي يستند إليها. وبما أن مبادئ الجغراسيا لم تتجدد - فيما عدا العمل الدؤوب الطموح الذي تقوم به مجلة (هيرودوت) منذ أوائل الاربعينات، وهو عمل نادر ان لم يكن فريداً في حقل العلوم الاجتماعية والسياسية - فإن الشغف الحالي بهذا العلم يتغذى بالنظريات القديمة التي بُعثت كما هي، بينما كانت أوان انتاجها، في معظم الاحيان، وظائف دقيقة أتى عليها النسيان. وعلى أية حال فان من الضروري والمفيد الاسهام في احياء هذا العلم الهام بتأريخ حياة رواده والتحدث عنهم:



**١ - كيلين KJELLEN (١٨٦٤-١٩٢٢):**



في عام ١٨٦٩ أبدع مصطلح «الجغراسيا LA GÉOPOLITTIQUE» العالم السويدي رودولف كيلين، استاذ التاريخ والعلوم السياسية في جامعتي غوتبورغ واوبسالا. وبدأ باستعمال هذا المصطلح في مقالة نشرها بمجلة (ايمير YMER)، ولم يلبث أن ظهر في مؤلفه الذي صدر عام ١٩١٦ وترجم الى الألمانية بعنوان (الدولة وأشكال الحياة، ١٩١٧)، وقد أمنت هذه الترجمة لكتابه نجاحه الكبير. ويرى كيلين أن لحياة أية دولة من الدول، فيما وراء مظهرها الفيزيائي - الجغرافي كأرض، أربعة أشكال: «كوطن في نشاطاتها الاقتصادية، كشعب في صفاتها القومية والعرقية، كمجتمع في طبقاتها ومهنها، كحكومة في مظهريها الدستوري والاداري. خمسة عناصر تملك القوة ذاتها، وخمس أصابع ليد واحدة، تعمل في زمن السلم وتناضل في زمن الحرب». ومن هنا تقسم العلوم السياسية على هذا الأساس الى خمسة فروع من المعرفة: «**الجغراسيا التي تدرس الدولة كحكم أو كجهاز**

**عضوي أو كمظهر في المجال/ الاقتصاد السياسي/ علم السكان السياسي أو العلاقة بين السكان والتنظيم السياسي/ علم الاجتماع السياسي أو تنظيم المجتمع في الدولة/ التنظيم السياسي أو تنظيم الدولة.** وعلى هذا فالمقصود نظرية للدولة أكثر تعقيداً من نظرية العالم راتسيل، ويستعير لها كييلين مع ذلك التعريف بالدولة «كجهاز عضوي حي» تحركه دورات، ويذكر في هذا الصدد النموذج البولوني. ويضيف «ان الدول القوية والزاخرة بالحياة والتي تملك مجالاً محدوداً تخضع للدافع الذي لا يقاوم بغية توسيع مجالها الحيوي إما بالاستعمار وإما بالاندماج واما بالفتوح». ومن المستغرب الا يحتفظ خلفاء كيليين من هذه الفروع الخمسة لمصطلح علم السياسة الا بالفرع الأول وهو الجغراسيا. وبشكل عام فإن تفكير كييلين يعتمد على ملاحظة مافقدته السويد من أراض في القرن التاسع عشر. وستكون مؤلفاته مستنداً لمشروع سياسي وأرضي ملموس ولكنه مقنّع بحجج معمّمة ومقدّمة كأنها براهين علمية. وهي طريقة ثابتة كان يلجأ إليها في هذا التصنيف للنظريات الجغراسية بالنصف الأول من هذا القرن.

استوحى كييلين أفكار فردريش راتسيل RATZEL (١٨٤٤-١٩٠٤) الذي كان قد نشر في عام ١٨٩٧ الطبعة الاولى من كتابه (الحياة الجغرافية السياسية) حيث يتوسع في نظريته العضوية عن الدولة، ويذكر، في استناده الى المراجع التاريخية الكثيرة، القوانين السبعة للتوسع. ولم يكن الرجوع لديه الى علم الاحياء أو البيولوجيا سوى مماثلة مضيئة، وهي مااحتفظ به فيما بعد بالمستقبل. وكان راتسيل استاذاً جامعياً ملتزماً، قومي النزعة، متحمساً في دعوته الى التوسع الخارجي الاستعماري من قبل ألمانيا بعد مؤتمر برلين. وحين يشير الى مقدرة بعض الشعوب في السيطرة على المجال «أي الاتحاد الجغرافي الذي يميز بعض الامم» فانه انما كان يفكر من دون شك في ألمانيا.

**٢ - هاوس هوفر HAUSHOFER (١٨٦٩-١٩٤٦):**

كان كارل هاوس هوفر جنرالاً ركناً، وملحقاً عسكرياً في اليابان عام ١٩٠٨ . وقد لاحظ تطور القوة العسكرية والايديولوجية لهذه الدولة، ثم ممارساتها لضم بعض الاراضي اليها ككوريا مثلاً وتسويغها هذا الضم بحملة دعايات مفتعلة كادعائها مثلاً بأن «كوريا هي خنجر مصوب الى قلب اليابان». وكان هاوس هوفر مثابراً على قراءة كل من راتسيل وكييلين وماكيندر.

وفي رأي هاوس هوفر أن «الجغرافية السياسية ترى الدولة من وجهة نظر المجال، وان الجغراسيا ترى المجال من وجهة نظر الدولة». وانشأ مع بعض الجغرافيين الجامعيين وهم مول MAULL، واوبتس OBTS، وهاسينغر HASSINGER (معهداً للجغراسيا) في ميونيخ، ثم أصدر عام ١٩٢٤ مجلة للجغراسيا حيث انصب الاهتمام على التوسع في ثلاثة موضوعات أساسية: **[ينبغي على ألمانيا أن تمتلك مجالاً حيوياً أوسع (راتسيل)]، [يجب على ألمانيا العظمى أن تنمو نحو الشرق (كييلين)»، [يجب على ألمانيا أن تؤمن سيطرتها على أوروبا الوسطى واوروبا الشرقية (وهو مبدأ مستقى من فكرة المنطقة الصميمية لدى ماكيندر)]**. وكان كتاب ١٩٢٧ حول الحدود يميز بين الحدود السياسية والحدود العسكرية، وتوجد فيما بينهما مناطق يجب ضمها بعد أن يهاجر اليها ويؤهلها معاونو هتلر، اصبحت الجغراسية علماً قومياً. وقد تبنى هيس لمصلحة المانيا مفاهيم ماكيندر حول **أوراسيا EURA-SIE (اختصار اوروبا وآسيا)**، وكان يدعو الى ايجاد اتفاق مع روسيا.

والاشارة الى الجغراسيا كما استوعبها الجنرال هاوس هوفر وكما بشر بها تفتح ملفاً خاصاً ومعقداً: والواقع أننا لا نعرف تماماً دوره الحقيقي خلال الحقبة النازية اذ لم يكن عضواً في الحزب النازي، وكانت زوجته يهودية، وأعدم ابنه ألبريخت وهو عالم جغرافي ودبلوماسي، بالرصاص على اثر اخفاق المحاولة لاغتيال هتلر في تموز ١٩٤٤ . ولم يقدم الى المحاكمة بعد

هزيمة ألمانيا عـام ١٩٤٥ لأن اسهـامه في تنظيم الدولة النازية قـد اعـتـبره المحققون اسهاماً أكاديمياً.

٣ - ماكيندر MACKINDER (١٨٦١-١٩٤٧):

بدءاً من مفهوم ضيق جداً لـ«الجغرافية» واقصد الجغرافيا الفيزيائية والمناخية البسيطة، أنشأ البريطاني السير هالفورد ماكيندر تفسيراً تاريخياً لتطور البشرية التي تحددها التغيرات المناخية وتأثيراتها على سهوب آسيا الوسطى وسيبيريا، وقد وصفها بأنها محور العالم، وذلك لكونها نقطة انطلاق الهجرات الكبرى للشعوب الرُحَّل. وقد سمى هذا المحور «المنطقة الصميمية» في مؤلفه (المُثُل الديمقراطية والواقع، ١٩١٩). وهذه المنطقة الصميمية تشغلها او تحتلها أوراسيا، وهي مركز مجال واسع وصف بأنه «جزيرة عالمية، تمتد من أفريقيا ومن أوروبا الى الشرق من آسيا». ونحن مدينون للسير ماكيندر بمصطلح «اوراسيا». وعلى هامش الجزيرة العالمية يمتد قدسان أو هلالان داخليان (أوروبا الغربية، الهند، الصين، آسيا الجنوبية الشرقية) وهلال خارجي (بريطانيا العظمى، افريقيا الجنوبية، اوستراليا، اليابان، امريكا). وتعتبر مفاهيم ماكيندر مهمة من الوجهة السلالية المتعلقة بالأفكار الجغراسية على اعتبار أنه كان أول من فكر على المستوى العالمي أو الكوكبي بدءاً من خارطة نصفي الكرة السماوية والأرضية [(انعكاس المركاتور MERCATOR) نسبة إلى غيرهارد مركاتور وهو رياضي وجغرافي فلمنكي (١٥١٢-١٥٩٤). من مؤسسي الجغرافيا الرياضية الحديثة، وقد أُطلق اسمه على نظام الانعكاس الذي تُمثَّل فيه خطوط الهاجرة بمستقيمات متوازية متساوية الأبعاد، وتُمثَّل المتوازيات بمستقيمات شاقولية على خطوط الهاجرة أو منتصف النهار.MÉRIDIENS]. وكان لنظرية ماكيندر المعروفة جيداً والقائلة بأن «من يملك أوروبا الشرقية يحكم المنطقة الصميمية بأسرها. . .» هدف هو تحاشي كل حلف في أوراسيا وللقيام بذلك تسويغ خلق دول حاجزة ETATS-TAMPONS متعددة تحول دون تصادم الدول

المتجاورة أو القريب بعضها من بعض في أوروبا الوسطى، وهذا ماتم فعله. وأنتج ماكيندر عندئذ نظرية قدمها هو بنفسه لا كجغرافية بل كجغرا استراتيجية، عن المجابهة والتنافس بين اليابسة والبحر، وعن وقوف المانيا وروسيا ضد المملكة المتحدة والولايات المتحدة. وقد سحر هذا المجاز الميتافيزيائي المهتمين بسبب ثنائيته البسيطة، وحداثة مخططه الكوكبي وثنائية قطبيه. وفي عام ١٩٤٣ اهتم ماكيندر بنظرية تتعلق بنقاط الرسو أو التوازن، وتشير الى مراكز القوة الواقعة منطقياً على محاور الاتجاه الشرقي - الغربي. وفي رأيه ان قلب المنطقة الصميمية هو الذي كان مدعواً بسبب وضعه الى أداء أكبر تطور اقتصادي متى تحققت المواصلات النهرية، ولكن ذلك لم يتحقق في سيبيريا مع أنها كانت تعتبر بحسب ماكيندر محور أوراسيا.

لقد قلل هذا العالم من الدور المتنامي للولايات المتحدة اذ كان يرى في ايامه انها عاجزة عن تشكيل منطقة صميمية ثانية.

٤ - سپايكمان SPYKMAN:

ولد نيكولاس سپايكمان عام ١٨٩٣ بأمستردام، وهو صحافي اكتسب الجنسية الامريكية عام ١٩٢٨، ودرس في يال. وفي كتابه (الستراتيجية الامريكية في سياسات العالم، ١٩٤٢) عارض آراء ماكيندر مشيراً إلى الاهمية الاساسية لدى الولايات المتحدة للقوس الخارجية في المنطقة الصميمية التي سماها «المنطقة الاطارية» واستعمل كماكيندر خرائط انعكاس مركاتور ولكنه ركزها على دور الولايات المتحدة، واراد أن يبين الوضع التطبيقي المنتظر من اوراسيا لامريكا الشمالية. ووصف المنطقة الاطارية بأنها مجال الرهان مابين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي من كلا طرفي الدولتين «البرمائيتين» اللتين هما النروج وكوريا. ومن هنا تبرز نظرية جديدة «من يراقب المنطقة الاطارية يراقب أوراسيا . . .». فاذن كان سپايكمان يعتبر أن أساس القوة العالمية انما هي القوة البحرية، تكملها القوة الجوية، ويشكلان معاً عنصراً أساسياً لمنع انتشار القوى المعادية، وكان من دعاة هذا المنع الأوائل.

كتاب الشهر

# رامبو
# شاعر الصبا والحداثة

ميخائيل عيد



*الكتاب من تأليف الباحث العربي السوري، والمترجم المعروف الاستاذ صياح الجهيم، وهو يحمل الرقم (٢٤) من سلسلة «دراسات نقدية عالمية» التي تصدرها وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية.*

* ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة والمقالة، ويهتم بالترجمة. من أعماله: «حكايات وأغاني»، «ملاحم الجبال الهرمة».

وتأليف كتاب من قبل كاتب عربي في سيرة وشعر شاعر عالمي هو دليل بذاته على مكانة ذلك الشاعر في دنيا الشعر، وقد يجعلنا ذلك نتذكر قول شاعرنا العظيم المتنبي! . .

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم

ولقد نام المتنبي منذ قرون ولم نزل مشغولين بشعره، ونام رامبو منذ عقود، ولم يزل يشغل الناس في بلاده وفي العالم.

لقد لعبت به الحياة حقبة، وأدبته أمه بصرامة، فزاغ وغضب وشرع يلعب بالحياة على هواه الى أن تعب فأراحه الموت منها ومن ويلاتها وألاعيبها وتفاهاتها، وتركها مشغولة به، وقد لايريحها شيء منه ومن لعبه وألاعيبه. . وما من أحد يعرف متى سيكف هذا الشاعر الفتى عن اثارة المتاعب لدارسي الشعر ومحبيه. . لكنها المتاعب التي لاتكون الراحة إلا بعدها. .

وتبقى العبقرية لغزاً يزيده التفسير غموضاً.

تطالعنا الغرابة من السطر الأول. . يقول الاستاذ الجهيم تحت عنوان «المغامرتان» «عاش «رامبو» حياة قصيرة، عاصفة، أشبه بالاسطورة، بل إنها قد اختلطت بالاسطورة في بعض أجزائها، حتى ليصعب التفريق بينهما، وتتألف تلك الحياة من مغامرتين اثنتين: الأولى مغامرته الشعرية التي امتدت أربع سنوات أو خمساً ليس غير» وهي تتصل بحياته الخاصة ولا «تنفصل عن السياق التاريخي الذي تندرج فيه، ولا عن المغامرة الحياتية التي تلتها، وإن بدتا منفصلتين في الظاهر. فكلتاهما تعبران عن قلق واحد: قلق البحث عن معنى الحياة، عن حقيقتها، عن سرها الذي لايريد أن يعلن عن نفسه، وكلتاهما تكشفان عن مزاج واحد: مزاج عصبي، اندفاعي، نزق، عنيف الانفعالية متوفز الحس والحساسية باحث عن كل مايوقظ الحساسية ويحرضها ويبلغها أعلى درجات الاستثارة، جاعل من ذلك كله منهاجاً ينبغي لكل شاعر أن يسير عليه (على الشاعر أن يبحث عن جميع أشكال الحب والألم والجنون)» (ص٥).

ونشعر أن اللوحة قد رسمت، خطوط الكفاف واضحة، وأن في مقدورنا أن نتقرى التفاصيل، وتستنفر الحواس كلها، يتوفز العقل والغريزة معاً، يتحد الفردي الخاص بالاجتماعي العام، تغوص في الضباب رؤى، لتبزغ من الضباب رؤى، يتلاقى الزمان والمكان على تكوين سمات الطبع، ثم يفترقان وقد قررا تمزيقه، بل قد يكون تمزقه نتيجة لقائهما على تلك الشاكلة . . لقد ولد الشاعر في «شارلفيل» وكانت «مدينة كالحة كارهة للجديد، عاجزة عن ارضاء مطامح الفتى الطالع وأشواقه الأدبية والجسدية والروحية» «وكانت أمة امرأة متسلطة، متشددة، متعصبة، محافظة على التقاليد والمواصفات الاجتماعية والطقوس الدينية التي كان الولد يضيق بها».

ونمضي مع التفاصيل . . نقرأ شيئاً عن تأثر الشاعر باستاذه «ايزامبار وعن تشجيع الاستاذ لتلميذه (ص٦) ويخيل لنا أننا نقترب من كشف الغطاء عن السر، ثم لانلبث أن نراه ينفر كالغزال مبتعداً رافعاً جيده، وكأنه يشير الى الأفق، ويرتسم على الأفق ألف سؤال وسؤال . . فنمضي مع السيرة الذاتية قدماً، وندع الغزال اللغز يرعى مطمئناً، وقد ايقن من أن لاخطر من أحد عليه.

ويشهد رامبو قيام الكومونة ويدافع عنها، ثم يأتي الاسبوع الدامي وتغرق الكومونة في الدم، ويتلطخ وجه العالم في نظر الشاعر «تنهار أحلام الحب الشامل الذي بشر فيه في قصائده الأولى» وكان قد طمح أيضاً «الى تأسيس نظرية للشعر» (ص٧).

ويلتقي رامبو بفرلين ويعيشان حياة متحللة، ويطلق احدهما في الآخر كل القوى الشيطانية . . ويوجد من يدين تصرفهما ويوجد من يدافع عنهما . . يقول المؤلف «ان خروج رامبو على القواعد كان يهدف الى غاية أسمى» «تتجاوز ذلك الخروج وتنفيه» كان يهدف الى «اكتشاف قاعدة جديدة في الفوضى وبالفوضى» كما يقول بشلار.

وينقب الدارسون في منعرجات سيرته عن مرتكزات لبعض وثبات

شعره . . يقرأون هلوساته باحثين عن منابع رؤاه يتكلمون على خطاياه حين يخطىء أو تخونه التصورات، محاولين وضع غير الطبيعي تماماً في اطار من المعقولية الطبيعية تماماً. يسجلون لحظات صعوده ولحظات انحداره، ويحللون كل شيء . .

«إني أرى أحياناً في السماء شواطىء لانهاية لها، مغطاة بأمم بيضاء يغمرها الفرح» (ص٨) وحين يعود الى الواقع يظل تحت المراقبة «حاولت أن ابتكر أزهاراً جديدة، وكواكب جديدة، وأجساداً جديدة ولغات جديدة. ظننتني حصلت على قدرات تفوق قوى الطبيعة . . أنا! أنا الذي زعم أنه معفى من أية أخلاق، أعدت الى الأرض بواجب عليّ أن أبحث عنه، وبالواقع الخشن الذي عليّ أن أضمه بين ذراعي».

وتبقى كل التحليلات قاصرة، وتثير الاجابات من الأسئلة أكثر مما تثبت من القناعات . . فنتاجات العبقرية هي ابنة الظروف الخاصة والعامة لكنها تبقى أسمى منها وأعمق منها. وتبقى كالأفق الذي يبتعد عنا بقدر مانقترب منه.

ويبقى البون شاسعاً بين مايتذر له الموهوبون مواهبهم وبين ماينجزونه من تغيير في الواقع. وقد أعلن رامبو أن «الشاعر مبشر ونذير» وأنه يجب أن يستبق بشعره العقل، ويغدو محركاً للتقدم ومضاعفاً له، وهاهو ذا يرى أن العالم مستعص على التغيير بسراب الكلمات، بل إن العالم ازداد سوءاً بعد أحداث الكومونة الدامية التي عصفت بأحلام الحب الشامل» وتبقى الرؤى رؤى ذاتية تزيد من «شعوره بوحدته اذ حالت بينه وبين الاتصال بالآخرين» فالعالم الجديد لايصنع بالرؤى وبالتمرد الفردي (راجع ص٩).

ويصمت الشاعر اذ يدرك أنه «أوكل الى الشعر مهمة هي فوق طاقة الشعر» وآثر أن «ينتقل من المغامرة الشعرية الى المغامرة الأخرى الحياتية» ويتنكر للشعر «ويأبى أن يتحدث عنه» وحين أعلم «ببزوغ مجده الأدبي المبكر قال: «ماعدت أفكر في ذلك».

وتبقى الدنيا هي الدنيا، نعمل على تغييرها بحماسة فتغيرنا من غير حماسة، واذا كان فيها مايفرح، فقد يأتي متأخراً، حين لايبقى للفرح معنى أو مذاق..

وتتوالى التقويمات لشعره الذي ماعاد يفكر فيه.. يصفه بعضهم بالعظمة.. يقول ايف بونغوا «ستبقى عظمة رامبو في كونه رفض القليل من الحرية الذي كان يمكنه أن يحصلّه لنفسه.. وذلك لكي يكون شاهداً على استلاب الانسان، ولكي يدعوه الى الانتقال من بؤسه الأخلاقي الى مجابهة المطلق المأساوية. إن ذلك التصميم وذاك العزم هما اللذان يجعلان شعره أعظم الشعر تحريراً (وبالتالي فهو من أجمل الشعر) في لغتنا» (ص١١).

ويطرح سؤال هام: الأجمل هو الأكثر تحريراً، أم الأكثر تحريراً هو الأجمل؟. وهل الجمال في التحرير، أم التحرير في الجمال، أم أن اتحادهما العبقري هو الجميل والمحرر؟ ويبقى السؤال.

لكن رامبو يريد الوصول، وطبعه الاقتحامي يحفزه على المغامرة. فيمضي للبحث عن المعرفة والسعادة.. هو يريدهما معاً.. والسعادة والمعرفة في مكانين مختلفين ولاتكون احداهما حيث تكون الأخرى.. وذو العقل يشقى.. ويرتطم بجدار المستحيل. يصيح متألماً «أنا لاأستطيع أن أشرح نفسي.. ماعدت أستطيع الكلام» «كان جحيماً حقاً: الجحيم الذي فتح أبوابه ابن الانسان».. وتصير التطلعات والاندفاعات سؤالاً فيه من الألم واليأس مايوصل الى حدود الفاجع: «متى سنمضي الى ماوراء هروب الرمال والجبال لنحيي ميلاد العمل الجديد، الحكمة الجديدة، فرار الطغاة والشياطين، نهاية الخرافة، ولنعيد- قبل غيرنا!- عيد الميلاد على الأرض!».

ولأن الشاعر لم يصل الى سكينة اليقين، لاسلباً ولاايجاباً، يهتف: «أيها العبيد، ينبغي ألا نلعن الحياة» (ص١٢).

ويحتدم التناقض، تقوم الهاوية بين الحلم وتحقيقه ويرى الشاعر وجه

الهاوية ويشعر بالقشعريرة، وتتبدل نبرة صوته: «إن نقرة من اصبعك على الطبل تطلق جميع الأصوات وتؤذن بالانسجام الجديد» وتقرع الطبول ولا يأتي «الانسجام الجديد» ويغني كالأطفال وعلى لسانهم «ارفع الى حيث شئت جوهر أقدارنا

أنت الواصل منذ الأزل الذاهب الى كل مكان» (ص١٣).

ويأتي عذاب الجسد ليكمل عذاب الروح.. فتسود المرارة:

«حياتنا شقاء، شقاء لانهاية له، فلم وجدنا؟» (ص١٤).

ويبقى السؤال من غير جواب.. وتتكرر الحال في كل جيل: تخنق الرؤى العظيمة الكلام في الفم، نطمح الى انقاذ البشرية فنعجز عن ذلك ثم نعجز عن انقاذ أنفسنا.. ويبقى الطموح قائماً.. وتبقى النفوس اللطيفة تتمزق على أشواك الألم.. ولايفيدها التنقل في الأمكنة.

ويعيدنا المؤلف الى شعر الشاعر، نتقرى معه، باللمس، والنظر والسمع «معالم شعره» منطلقين من قصائده الأولى حيث نرى بعض «اتجاهاته النفسية والاجتماعية» والارهاصات الجديدة.. وحيث نلمس نضجه المبكر:

«سأمضي الى الدروب، في أمسيات الصيف الزرقاء
تخزني سنابل القمح، دائساً العشب الدقيق:
ولسوف أحس، وأنا أحلم، بنداوته عند قدمي،
ولسوف ادع الريح تغمر رأسي الحاسر.
لن أتكلم، لن أفكر في شيء
لكن الحب اللامتناهي سيصعد الى نفسي،
وسأمضي بعيداً، بعيداً جداً، مثل بوهيمي،
عبر الطبيعة -سعيداً كأنني مع امرأة»(ص١٧)

والناظر الى حياة رامبو «يجدها سفراً متجدداً» سفراً يحمل «نزعة البحث والاكتشاف» «البحث عن المستقبل عبر التطواف في المكان: فكأن

الانتقال في المكان انتقال في الزمان، أنه يبحث عن المستقبل» فالتشرد «الخارجي مرآة التشرد الداخلي، والحركة المادية ترجمة عن الحركة النفسية، حركة العواطف والأشواق والنزوات» (ص١٨).

وعلى الرغم من تطور شعر رامبو «فقد ظل التشرد والهرب والانفلات محوراً أساسياً في هذا الشعر» لكن التجوال ينتهي بالخيبة، ثم تأتي المرارة والضجر: «كفاني مارأيت. . كفاني مالقيت» وقد خاب مسعى العثور «على المكان والصيغة».

أما الطبيعة فكانت رفيقاً له، ولم تكن «ممراً له فحسب» «ليست موضوعاً للتصوير، بل إنها امتداد للذات، للشوق الجسدي، للحرية المنشودة».

«إن الأرض قد بلغت حلمها وانها تفيض دماً

وان صدرها الرحب الذي تنبضه روحٌ

هو من حبٍّ مثل الله، ومن جسد مثل المرأة» (ص ٢٠-٢١).

ويتطور الشاعر وتتطور نظرته الى الطبيعة وصلته بها. .

«فبينما كان يتصل بها اتصالاً عفوياً، غريزياً عن طريق الاحساس، أصبح، بعد أن أعلن أن الشاعر، ينبغي أن يكون رائياً، يخلقها بالرؤى» (ص٢٢).

«وقد يستعير الشاعر ألفاظاً من الطبيعة فينسبها الى كائنات أومشاهد سحرية وخيالية، فاذا بنا أمام عالم عجائبي لايقف فيه الخيال عند حد، ويختلط فيه كل شيء بكل شيء «مروج من اللهب تثب الى قمة الأكمة» (ص٢٣) وأحياناً تأتي البهجة مرافقة لذلك.

«عانقت فجر الصيف

لم يكن يتحرك شيء على واجهة القصور. كان الماء راكداً. لم تفارق مخيمات الظلال طريق الغابة. سرت موقظاً الانفاس، وهبّت أجنحة بلاضوضاء. . حينئذ رفعت الحجب واحداً واحداً. .

وحين يسكر بعطر الزيزفون في أمسيات حزيران اللطيفة ويتصاعد النسغ الى الرأس مثل خمرة «إن المرء ليهذي وهو يحس على شفتيه بقبلة، تختلج مثل حيوان صغير» (ص٢٥).

وتلتقط عين الشاعر الباقي من مسيل العارض المتبدل، ويتوهج اليومي المألوف بإلفته، يصير نسغاً جديداً، له مذاق خمرة معتقة:

«أنت عاشق. محجوز حتى شهر آب

أنت عاشق. ومقطوعاتك الشعرية تضحكها.

جميع أصدقائك ينصرفون عنك، أنت سيء الذوق»

ونحار في أمرنا.. أهذا شعر، أم جزء من يوميات، أهو جد أم لعب، أما مالايترك مجالاً للحيرة أو الشك فهو جماله.. إنه جميل وكفى.. أما أن يكون جداً أو لعباً فليس مهماً.. ومن يستطيع أن يمايز بين لهو الأيام وجدها؟! (راجع ص٢٦).

ويضيق بالقوانين فيخرج عليها كلها.. لكنه لايجد خلاصاً وسكينة لافي القوانين ولاخارجها.. ولايجد الراحة في الواقع ولايجدها في الشعر، ويبقى قلقاً معذباً يخرج من جحيم الى جحيم، وسلسلة الفصول لاتنقطع.. لقد فتح الألمَ عينيه وظل يقظاً يرسل صرخات حادة.. أحب بحدة، صرخ في وجه الظلم بحدة، ومضى الحب وبقي الظلم وزادت قسوته:

«وبينما تتساقط الكتائب بالجملة في النار

-الكتائب القرمزية والكتائب الخضراء على حدّ سواء

بجنب الملك الذي يسخر منها،

وبينما يطحن الجنون المرعب

مئات آلاف الرجال، ويجعل منها ركاماً يرتفع دخانه»

ويبقى الأطفال الفقراء جياعاً «فاذا أحسوا من بعيد برائحة الخبز انتعشوا مع أن الصقيع يغطي أثمالهم الرثة.. والناس لاهون عنهم» (ص٣١).

ويتعالى أنين الأسئلة، يصير الأمل مؤلماً «هل المحبة أخت الموت»؟ وهل صحيح أننا «سوف ندخل مدناً رائعة في الفجر»؟ (ص٣٢).

ان معالم سيرة الشاعر متحدة بمعالم شعره، فثمة هنا أيضاً تمرد وتشرد.. وكثيرون هم الذين رأوا، كما رأى، ان بناء العالم الجديد لايكون إلا بهدم القديم..

ونصل الى عنوان جديد هو «معالم فنه الشعري».. ونقرأ أنه تأثر «في مرحلته الأولى بالرومانسيين ولاسيما هوغو، وبالبرناسيين وعلى رأسهم دي بانفيل، وببودلير» (ص٣٥) لكن «المرء لايملك سوى الاعجاب بذلك البناء المحكم وذلك النضج الفني لفتى في السادسة عشرة من عمره» (ص٣٧).

ولم يلبث «رامبو أن أعرض عن الرومانسيين لأنه لايريد أن يكون الشعر ذاتياً، وعن البرناسيين لأنه في بحثه عن ذاته أولاً، وفي بحثه الدؤوب عن «المجهول» عن جوهر الحياة ثانياً، أظهر أن الشعر مغامرة فريدة، وأن الشاعر إنما هو سارق النار «بروميثيوس عصرنا» الذي يقود الانسانية في مسيرتها نحو التقدم».. اما بودلير فهو «الرائي، وإله الشعر حقاً. لكن رامبو أخذ عليه محافظته على الأشكال القديمة، ذلك أن اكتشاف المجهول محتاج الى أشكال جديدة». واذا كان بودلير «يمزج بين مختلف الاحساسات» ويعتقد بأن «مختلف مظاهر الكون تعبر عن حقيقة واحدة غير مرئية تكمن وراءها» فان رامبو «توسع في ذلك، فمزج كل شيء بكل شيء، مزج الاحساسات والمشاعر والأشياء والمفاهيم، وألغى تلك التقسيمات التي يقيمها الفكر لفهم العالم» (ص٣٨).

وخيّل له أن الوصول الى المجهول يكون «بتشويش جميع الحواس. الآلام هائلة، لكن يجب أن يكون المرء قوياً، أن يولد شاعراً» وهذا العذاب الذي لايوصف «يصبح فيه الشاعر المريض الأكبر والمجرم الأكبر، والملعون الأكبر، والعالم الأخير» (ص٣٩).

«ولابد من العثور على لغة . هذه اللغة ستكون روحاً للروح ، ملخصة كل شيء ، العطور والأصوات والألوان ، وفكراً يعلق بالفكر» «وكنت أمنّي النفس بأن اخترع ، بالايقاعات النظرية ، الكلمة الشعرية الصالحة ذات يوم ، لجميع الحواس ، وكنت أتفرد بترجمتها» «كنت أكتب الصمت والليالي . كنت أسجل مالاسبيل الى التعبير عنه . كنت أثبت الدوار» (ص٤٠) .

«وبدا لي أن لكل كائن حي حيوات أخرى مقدرة له فهذا السيد لايعرف مايفعل : إنه ملاك . وهذه الأسرة أسرة كلاب . وكنت أتحدث بصوت عال ، أمام كثير من الناس ، الى لحظة من لحظات حيواتهم الأخرى» .

أما ملامح الشعر الجديد الذي نادى به فهي :

«أولاً ، أن الشعر مدعو الى تغيير وجه العالم ، وهو ليس ايقاعاً يصاحب الفعل ، بل ينبغي أن يسبق الفعل أو يؤذن به كما أنه لايمكن أن يكون هدهدة رومانسية ذاتية ، ولاجمالية برناسية باهتة .



وثانياً ، ان الشاعر سارق النار ، وكما أن سارق النار الأصلي بروميثيوس الذي سرق النار من «زوس» قد دفع كبده ثمناً لانقاذه الانسانية فكذلك الشاعر الحديث يؤلم نفسه في سبيل خلاص البشرية .

وسيتحدى «الشاعر قوانين العالم ومقدساته ، وسيؤتى قوة غريبة لاكتناه المجهول ، وما المجهول؟» هل هو حقيقة الحياة ومعناها . وماالسبيل الى معرفته؟ وهل سنعرفه ذات يوم؟ وهل للرؤى قوة تحريرية فعلاً؟ وهل اغتسال السفينة «في قصيدة البحر» أكثر من حلم صوفي قديم ، قديم؟

ثالثاً ، والرؤى التي يتخلخل فيها نظام الكون والحياة بحاجة الى لغة جديدة «تترجمها ، لغة يتخلخل معها نظام اللغة العقلاني ، فلاتنقل الشكل وحده ، بل انها تنقل اللاشكل الآتي من «المجهول» من «هناك» لابد للرائي

من لغة تناسب رؤياه، لغة تصلح للتعبير عن الحواس جميعاً دفعة واحدة، وترد الى الكون وحدته المشتتة». وقد سمى رامبو «طريقته الشعرية: كيمياء الكلمة: وبفضلها تنتقل جميع مدركات الرائي واحساساته الى كلمات دقتها سحرية، تمتزج فيما بينها، وتنزع الى أن تشكل مختصراً صوتياً للعالم» (ص٤١-٤٢-٤٣).

ويكون الخالق ضرباً من الكلمة السرية «يطلق كلمات فعالة، فيخلق الأشياء، ويبدد وحدته وهو ينتج مافي الطبيعة المرئية من تنوع» فالكلمة لم تعد وسيلة «لتمثيل العالم الخارجي، ولاسبيلاً الى التواصل بين وجدان الشاعر ووجدان الآخرين، وهي لا تحيل الى الواقع، ولاتحيل الى ذات الشاعر مباشرة، وهي تغدو كالاشارة الشفافة عن منبعها الاحساسي، كما قيل، الغنية بشتى الاحتمالات والتأويلات» (ص٤٣).

وقد اصطدم في بحثه عن «ذهب الكلمات» بعقبتين: عقبة ذاتية: فهو لايستطيع أن يبعد في رؤاه وفي طريقته أكثر مما أبعد، وإلا بلغ تخوم الجنون والموت» «وعقبة أخرى لغوية، فهو لايستطيع أن يتمرد على اللغة أكثر مما فعل، وإلا فقد الكلام توجهه الانساني، وفقد تأثيره أي قدرته على التغيير الذي لم يتخل رامبو قط عن شوقه اليه. ولعل رامبو أحس أن المبدع عاجز، مهما بلغ ابداعه، عن تخطي هذه الشروط الذاتية واللغوية، وأنه نفسه سينوء بذلك العبء الثقيل الذي حمل نفسه عليه» (ص٤٤).

ويرى الاستاذ الجهيم أن أي كلام على النصوص الشعرية لن يغني عنها، فيقدم لنا أشهر «نصوص رامبو المعبرة عن طموحه ذاك» ونقرأ «حروف اللين» التي هي «جزء من مغامرة رامبو الشعرية في البحث عن الكلمة الشعرية التي تعبر عن الحواس في وحدتها الكامنة» (ص٤٤-٤٥) لكن هل يمكن أن توجد، أو أين هي هذه الكلمة؟ ثمة تدريب أولي لخلق لغة

«جديدة بدائية- أو شعرية- تقوم العلاقات بين عناصرها على اللاعقلانية، ويتقطر الحس من حواشيها» (ص٤٦).

ويمضي الشاعر قدماً على الدرب الوعر، يثب وثباً، أو يطير طيراناً، ويبقى مشدوداً بماهية الأشياء وثقلها، فالتحرر من الماهية هو دمار الشيء، ولن يكون الاتحاد كاملاً مع بقاء الماهيات الفردية.. ان الوصول الى الجوهري يعني حرق التاريخي والجغرافي والاجتماعي حرقاً كاملاً لابقايا بعده، وهذا ليس في وسع اللغة، فاللغة هي وليدته وليس هو وليدها وقديماً أدركت العرب استحالة هذا الأمر فقالت: «من سمع الغناء على حقيقته مات».

ويبقى مجد رامبو أنه سعى جهده وأعطى كل مافي وسعه في هذا السبيل، وبما كان في هذا سر بقائه.

أما النصوص، وتشغل نصف الكتاب فقد رغبت في أن أقدم لكم فقرات منها ثم أحجمت اذ قرأت قول المؤلف: «ولعل عيب تقسيم شعر رامبو الى لحظات هو أنه قد يفرض انفصالاً حيث لاانفصال. ذلك أن اللحظة الأولى تؤذن بما هو جوهري في اللحظتين التاليتين، وان اللحظتين التاليتين تتداخلان زمنياً وفنياً».

«اما تصنيف شعر رامبو بحسب الموضوعات فهو ينطلق من أن كل عمل أدبي عظيم له وحدته الصميمة. ولذلك حاول بعض النقاد البحث عن هذه الوحدة مفترضين وجودها قبل البدء بالبحث عنها».

ويكون الغموض هو العقبة الأولى أمام مثل هذا التصنيف، وهو غموض ناجم عن «تحدي الصور للمعقولية، ولتوقعات القارىء، ومن عدم تماسكها فيما بينها، ومن تدفقها بحيث تتشابك وتتداخل لتكوّن غابة لايكاد ينفذ اليها ضوء العقل، ومن تقطع الكلام وعدم الترابط بين أجزائه، وتحديه للنظام المنطقي الذي يسير عليه الكلام المعهود» (ص٥٥) وتتسم «الاشراقات» تحديداً بهذه السمات.

«وعندما يفقد الكلام توالده بعضه من بعض، وعلاقاته الخارجية أو الداخلية التي يسهل استخراجها، كعلاقة السبب بالنتيجة، أو علاقة المشابهة، أو الضدية، أو العمومية والخصوصية، أو الجزئية والكلية . . ، عندما يفقد الكلام ذلك يصبح القارىء منتجاً كالشاعر ذاته: ينتج النص الذي أنتجه الشاعر، ويملأ مافيه من فراغ أو فراغات تبعاً لثقافته وانفساح خياله وارهاف شعوره بحيث يخلقه في بعض الأحيان خلقاً جديداً».

ومع غياب الروابط المنطقية يغدو «النص عبارة عن ومضات بصرية سريعة، مجزأة، عاجزة عن التوحد، منغلقة على نفسها» «كان بيكاسو يقول: إن اللوحة بالنسبة إليَّ هي مجموعة من التهدمات، وكذلك النص بالنسبة الى رامبو مجموعة من الأجزاء المتهدمة المتجاورة».

ويلفت المؤلف نظرنا الى أن «نصوص الاشراقات ليست واحدة في غموضها وغياب مرجعيتها، وتهافت روابطها، وتحديها لسلطان العقل. بعضها أكثر شفافية وأبعد عن التجزؤ والتفتت» فبعضها يشف «عن فكرة مجردة هي الايمان بالعقل» ومن «النصوص مايقوم على صورة مركزية حكائية» (ص٥٦) وبعض النصوص «أكثر كثافة» «نتلمس دربنا في منعرجات النص أو في رؤاه من خلال احالته لنا الى نصوص أخرى، أو الى نتف من حياة الشاعر وأحلامه وأشواق جسده وروحه. وفي هذه الحالة يقول النص الشاعر بكليته، ودفعة واحدة، وعلى نحو موج تتراءى فيه المعاني ترائياً من غير أن تكون المعاني معادلاً عقلياً للنص» لكن النص قد تبلغ به الكثافة حدود الاستغلاق وذلك عندما تتكاثف الصور الغريبة الخارجة على المعقول، ويفقد الكلام روابطه المنطقية وتنحرف الألفاظ عن استعمالاتها المعجمية الى استعمالات جديدة في معجم خاص هو معجم الشاعر».

وثمة عاملان «يخففان من كثافة النص ويزيدان من شفافيته . الأول أن يكون في النص صنعة ظاهرة نضع يدنا على مفتاحها» (ص٥٧) والثاني «هو أن تخلق الجمل بحركيتها وتقطعها ولهاثها جواً أعظم تعبيراً من المعنى أو ان تتضافر حركة الجمل مع تراكض الصور الغريبة لتخلق مايشبه اللوحة الانطباعية التي يغمرنا فيض جوّها، وتغيب، عنّا جزئياتها» . وقد رسخت نصوصه النثرية الرائعة «قصيدة النثر التي يعتبر رامبو أحد روادها الأوائل»(ص٥٨) .

إن الأضواء التي تُلقى على النص تنير الدرب الى فهمه، ومتابعة الأضواء مفيدة وجميلة ، بل قد تكون ضرورة في بعض الأحيان، وعلى الرغم من المتابعة الدقيقة لكل جوانب سيرة المبدع، وماقاله، وماأشار اليه، خصوصاً في أوروبا، فان السفر مع النصوص يبقى الأجمل دائماً . . ولقد أتاح لنا الاستاذ صياح الجهيم هذه المتعة، اذ نقل لنا «الاشراقات» كاملة اضافة الى نصوص أخرى . .

وقد جاء الكتاب في ١١٢ صفحة من القطع الكبير .